AUTHOR:

KRAMM, EMIL

TITLE:

MEISTER ECKEHART

PLACE:

BONN

DATE:

1889

Master Negative #

92-80667-20

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/SAVE  Books       FUL/BIB   NYCG92-B37685          Acquisitions     NYCG-PT
Record 1 of 0 - SAVE record
+
 ID:NYCG92-B37685            RTYP:a    ST:s    FRN:   MS:   EL:       AD:06-11-92
 CC:9668  BLT:am      DCF:?  CSC:?   MOD:     SNR:       ATC:         UD:06-11-92
 CP:gw      L:ger     INT:?  GPC:?   BIO:?    FIC:?      CON:???
 PC:s      PD:1889/          REP:?   CPI:?    FSI:?      ILC:????    II:?
 MMD:      OR:    POL:    DM:     RR:         COL:       EML:       GEN:   BSE:
 040     NNC‡cNNC
 100 1   Kramm, Emil.
 245 10  Meister Eckehart im Lichte der Denifle'schen Funde‡h[microform].‡cVon
       Dr. Emil Kramm.
 260     Bonn,‡bUniversitats-Buchdruckerei von Carl Georgi,‡c1889.
 300     24 p.
 LDG     ORIG
 QD      06-11-92
```

Restrictions on Use:

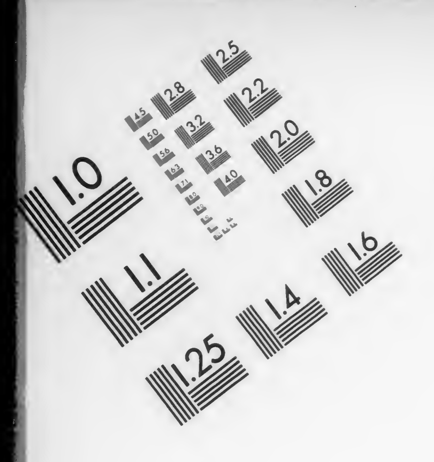
TECHNICAL MICROFORM DATA

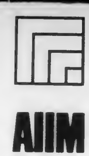
FILM SIZE: 35 mm   REDUCTION RATIO: 12 X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8-19-92   INITIALS M.D.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



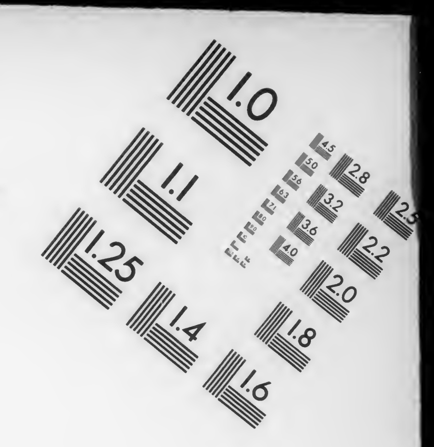


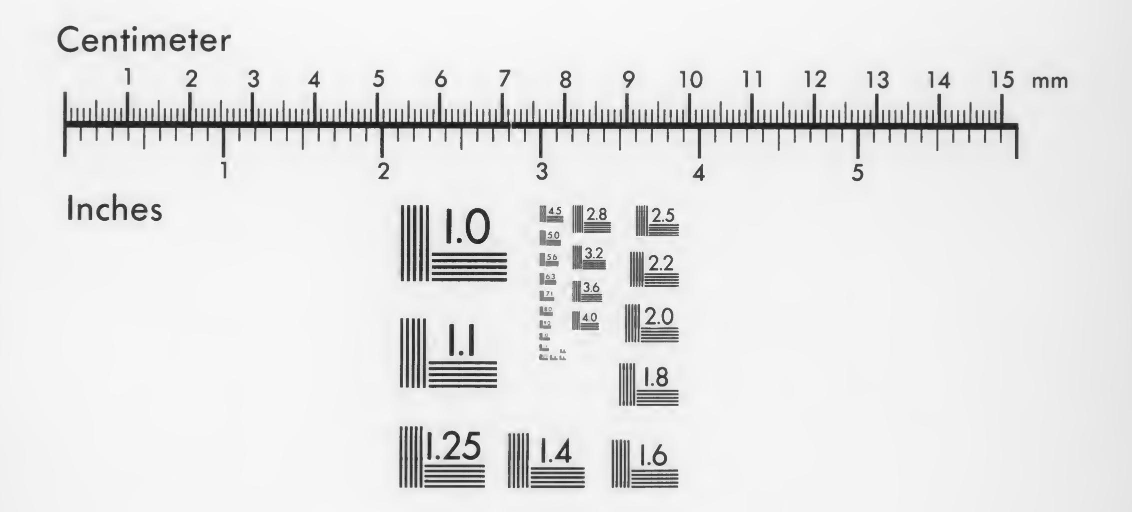
AIIM

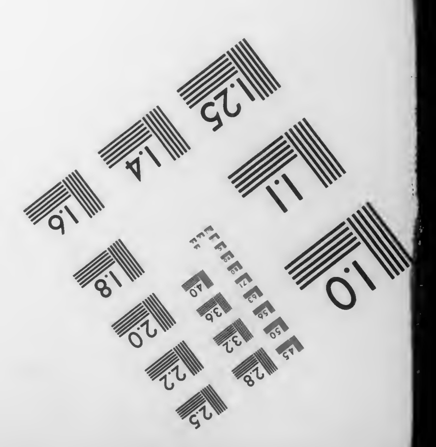
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







no. 2

JAHRESBERICHT

des

Königlichen Gymnasiums

zu Bonn.

Schuljahr 1888—89.

Inhalt:

Bonn,
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.
1889.

1889. Progr.-Nr. 400.



Meister Eckehart im Lichte der Denifle'schen Funde.

Die Entwicklung unserer Prosasprache machte in der althochdeutschen Zeit nur langsame, in einem engen Kreise sich bewegende Fortschritte. Es sollte lange währen, bis sie es zu einer lebensvollen, selbständigen und freien Bewegung brachte. War doch das Latein fast ausschlieſslich sprachliches Werkzeug der wissenschaftlich Gebildeten, und die aus dem Vorwalten der Phantasie auf Kosten des Verstandes entsprungene Neigung zu poetischer Denk- und Darstellungsweise konnte selbstredend der Entfaltung der Prosa keinen Vorschub leisten. Predigten vom hl. Gallus und hl. Bonifatius sind uns mittelbar erhalten. (Vergl. Wackern. Gesch. d. d. L. [2. Aufl.] I, 43.) Glossen, irgendwie geordnet und zusammengestellt Vocabularien genannt, dienten dem Sprachunterricht; die hervorragendste ist der vocabularius St. Galli. Zu den Sprachquellen gehören die Interlinearversionen. In Übersetzungen von Werken, die der Bekehrung und Seelsorge dienten, versuchte man sich schon im 8. Jahrhundert nicht ohne Glück; die Zahl der verloren gegangenen ist jedenfalls gröſser als die der erhaltenen. Der Hebung der deutschen Predigt galt Karls d. Gr. Bemühung; nichts ist uns hinterlassen, doch seine Anregung war nicht ohne Tragweite. Hraban gilt mit Recht als Förderer der deutschen Sprache. Die griechische Evangelien-Harmonie des Ammonius oder Tatian wurde in der Schule Hrabans zu Fulda um 830 ins Ahd. übertragen. Die St. Galler verwandten das Deutsche zu gelehrten Zwecken in Übersetzungs- und Erklärungsprosa. Unter den Arbeiten des Notker Labeo und seiner Schule sind die namhaftesten die Psalmen, ahd. katechetische Stücke, die Übersetzung und Erklärung des Boethius de consolatione philosophiae, die Bearbeitung des Martianus Capella de nuptiis Mercurii et Philologiae und endlich die ahd. κατηγορίαι und περὶ ἑρμηνείας des Aristoteles. Da findet man zwar meist nur eine Mischung von Latein und Deutsch, aber hier und dort ist die Übersetzung schon flieſsend. Die Energie in der Verdeutschung ist anerkennenswert und ihre mehr oder minder gelungenen Versuche sind herzerfreuend. (Vergl. Wackernagel a. a. O. I, 102.) Unsere philosophische Terminologie könnte mit Erfolg bei den St. Gallern in die Elementarschule gehen. Nur wenige Belege hier aus den Kategorien des Aristoteles und den kleineren Denkmälern: Syllogismus = *gewâr rahchunga; slozreda, peslozen reda; vestenon* = concludere; *festenunga* = conclusio; *die ersten und zweiten Substanzen = tie êristin, die anasihtîgen;* und *tie in vernumfte sint, âne gesiht* (hunc hominem *gesihet taz auga,*

echert hominem *weiz tiu* ratio); praedicare de = *sprechen vone;* Subject = *daz undera,* auch *stuol* und *fundament;* praedicatio = *uberzimber* („das, was auf das Fundament gebaut ist"); casus = *ûzlâz, wehsel;* definitio = *nôtmez, pechenneda;* definire = *umbesezzen unde umberingen mite, knôtmezôn* u. dergl.; substantia, οὐσία oder τί ἐστι = *waz iz sî* und *daz ter ist; wist;* accidens = *daz ter mite ist, mitewist, mit êhte;* spezifische Differenz = *skidungâ,* die speciem *wurchin mugin;* genus = *urspring, muotir;* species = *daz sunderîga;* relatio, πρός τι = *ze etewiu;* relativum esse = *sehen ze anderên, sih habên ze etewiu; gagensiht;* subsistendi consequentia = *nôtfolgunga des wesennes* u. s. w. (Vergl. die Categorien des Aristoteles in St. Gallen von R. Schmidt S. 10 ff.) Um Willirams (1065), des Fuldaer Mönches, sprachlich nicht hochstehende Übersetzung und Auslegung des hohen Liedes sowie die Übersetzung von Notperti († 1134) tractatus de virtutibus nur zu nennen, hebe ich in Kürze hervor, dass die Reste der deutschen Predigtlitteratur aus dem 11. und 12. Jahrhundert gering sind; die Fülle und Blüte der Epik und Lyrik drängte alles zurück; erst als die Poesie sank, erhob sich von neuem und zu nie geahnter Höhe die deutsche Predigt durch die Mönche des hl. Franciscus und hl. Dominicus. Die berühmtesten Redner waren Berthold von Regensburg und David von Augsburg; von letzterem (*meisterprediaere*) besitzen wir keine Predigten, nur Abhandlungen und Gebete; auch grundlegender Einfluſs auf die Abfassung des Schwabenspiegels wird ihm zugeschrieben (v. Wackern. l. c. I, S. 418); die Predigten des ersteren wurden gesammelt und teilweise ins Lateinische übertragen; sie gehören zum besten, was die altd. Prosaliteratur aufzuweisen hat (v. Grundr. d. Gesch. d. deutsch. N.-L. von Koberstein I, S. 286). Während aber Berthold mitten in die Volkssprache sich hineinstellte und meisterhaft ihre ungeschminkte Einfachheit und natürliche Beweglichkeit sich aneignete, nur so weit sie fördernd, als der religiös-erbauliche Stoff und die begeisternde Erregung des Gemütes es erheischten (vergl. Kurz, Gesch. d. d. Lit. I, S. 579), suchte derjenige Mann, mit dem sich die folgenden Zeilen beschäftigen, die deutsche Sprache zur Sprache der Wissenschaft zu erheben, indem er einerseits ihre Anwendung auf die Theologie und Philosophie ausdehnte, anderseits den zur Bezeichnung seiner speculativen Gedanken nicht ausreichenden Sprachschatz erweiterte. Es ist Meister Eckehart. Er und seine Schüler können mit gröſserem Rechte als die St. Galler Mönche die Väter unserer philosophischen Prosa genannt werden. (v. Koberst. l. c. I, S. 452.)

Die Philosophie hätte Jahrhunderte früher deutsch reden können, wenn die Arbeit der Männer, an welche angeknüpft werden musste, nicht in Vergessenheit geraten wäre. Allein nur spärlichen Versuchen deutsch redender Philosophie begegnen wir durch die Jahrhunderte. (Vergl. Prantl, Abh. d. K. Ak. d. W. VIII, 1. Abteilung.) Die deutsche Schullogik von O. Fuchsperger und die von W. Bütner aus dem 16. Jahrh. sind rühmliche Ausnahmen. So kam es, dass ein Chr. Thomasius die ersten deutschen Vorlesungen über Grotius und Pufendorf erst im Jahre 1682 in Leipzig hielt und nicht früher Leibnizens Mahnung an die Teutschen erging, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben. Im Anfang des 18. Jahrhunderts hielt Wolff deutsche Vorlesungen in Halle. Mit Recht sagt Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie S. 118: „Gar manches, was wir der deutschen Sprache als Naturgabe zuschreiben möchten, verdankt sie vor allem Eckehart. Wie sich seine Persönlichkeit in ihrer Hoheit, Innigkeit und Macht auch in der

Sprache bezeugt, wie gewaltig er das Vorhandene bewegt, um es zum Ausdruck seiner Geisteswelt zu bilden, wie selbständig und kühn er auch mit Neuschöpfungen vorangeht, das verdiente in der That eindringende Untersuchung."

Ich schicke das allerwichtigste aus den Lebensverhältnissen des Mannes voraus und deute sodann in einigen Strichen das Bild jener Zeit an. Getreu seiner Art, die auf das Äusserliche keinen Wert legt, macht er nur einige spärliche Andeutungen über seine Thätigkeit in Paris [1]). Wann und wo er geboren wurde, läſst sich nicht sicher sagen. Die einen (Wackernagel, Jundt u. a.) nehmen an, er sei in Straſsburg, die anderen, namentlich Preger, gestützt auf das Zeugnis Quétifs (Script. ord. praed.), er sei in Sachsen geboren. Da er in hohem Alter gestorben ist, (*Meister E. sprach: man sol die alten irs alters lâzen geniezen 627, 11*), und die Bulle Johanns XXII. vom 27. März 1329, in welcher 28 Sätze Eckeharts verdammt werden, ihn als einen Verstorbenen bezeichnet, so wird er um 1250, schwerlich nach dem J. 1260 geboren sein. Er trat in den Orden der Dominikaner und war vielleicht ein Schüler des Albertus Magnus. Eigene Neigung oder der Wille seiner Vorgesetzten zogen ihn an die damals glänzende Hochschule zu Paris, wo er lernte und dann seine theolog.-philosophische Lehrthätigkeit an der Schule zu St. Jacob entfaltete. Der Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. von Frankreich war die Veranlassung, daſs er nach Rom ging. Ob er vom Papste den theolog. Doctorgrad erhielt oder in Paris rite promovirt wurde, ist eine belanglose Frage, über welche Preger und Jundt sich auseinandersetzen. Im J. 1304 wurde E. Ordensprovinzial der neu abgezweigten Provinz Sachsen. Drei Jahre später machte ihn das Vertrauen der Oberen zum Generalvicar in Böhmen mit der Vollmacht, die Klöster des Ordens zu reformieren. Seine Thätigkeit war hier eine ausgedehnte. In Paris ist er wieder 1311 lehrend thätig und bald darauf in Straſsburg [2]). Später ist er in derjenigen Stadt unserer Rheinlande, welche die zweite bedeutendste Hochschule des Dominicanerordens in ihren Mauern barg, berühmt durch die glänzendsten Leuchten scholastischer Wissenschaft Albertus Magnus und Thomas v. Aquin, in Köln, wo er wahrscheinlich sein Leben beschlossen hat, indem er predigend viele Andächtige um sich sammelte und lehrend eine weit verzweigte Schule gründete. (Vergl. Lasson M. E. S. 51.) Im Jahre 1327 forderte ihn der Erzbischof Heinrich wegen häretischer Sätze vor das Inquisitionsgericht. Hier wurde er verurteilt. Die Entscheidung auf seine Appellation an den Papst Johann XXII., die 1329 zu seinen Ungunsten ausfiel, erlebte er nicht mehr.

Eckeharts Leben fällt in Zeiten, in deren Vordergrund Kampf und Streit stehen. Deutschland erlebte im Interregnum Schreckliches. Wiederherstellung von Kaiser und Reich war der allgemeine Ruf der Nation in dem Zustande der Gesetzlosigkeit und Verworrenheit. 1273 wurde Graf Rudolf v. Habsburg deutscher König. Ihm gelang es nicht, das zerrüttete Reich herzustellen; er begründete nur eine neue Territorialgewalt in den Donauländern.

1) Vergl. Meister E. von Fr. Pfeiffer 1. Abt. 169, 30; 306, 40; 354 17; die Ziffern bez. auch im weiteren Verlauf der Abhandlung Seite und Zeile dieses Werkes.

2) Lasson M. E. S. 59, Preger, Gesch. d. d. Mystik I, 352 und andere versetzen den Meister von Straſsburg nach Frankfurt als Prior; dagegen spricht Denifle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. II, 616 ff. in überzeugender Weise. Es wäre auch jedenfalls ungereimt, wenn E. seiner mala familiaritas wegen das Priorat in Frankfurt mit einer Professorenstelle an der ersten wissenschaftlichen Bildungsstätte Deutschlands hätte vertauschen müssen.

Nach Rudolfs Tode zeigen die Bemühungen der geistlichen Kurfürsten um die Wahl des Grafen Adolf v. Nassau zum Träger der Königskrone den weltlichen Sinn der Kirchenfürsten. Es folgten der unselige Kampf des Herzogs Albrecht mit Adolf, dessen Absetzung mit Hilfe desselben geistlichen Armes, der ihn auf den Schild gehoben hatte, die Schlacht bei Göllheim und Adolfs Tod (1298). Albrecht wurde König. Bonifaz VIII., der über dem Streben nach weltlicher Herrschaft die geistliche Stellung des Papsttums nicht zur Freude der Christenheit vergafs, verweigerte die Anerkennung. Albrecht verbündete sich mit König Philipp von Frankreich. Von dem zürnenden Papste unterstützt, bereitete sich in Deutschland ein festgeschlossener Widerstand vor; es entstanden klägliche Wirren. Doch Albrecht wufste sich Anerkennung zu verschaffen, und seiner Nachgiebigkeit entsprofste ein freundschaftlicheres Verhältnis zu Bonifaz; er wurde 1308 erschlagen. Der staatsgewandten Hand des Mainzer Erzbischofs verdankte Heinrich die Krone. Aus seinem frühen Grabe stieg eine blutige Zeit voll Kampf und Not empor. Zu Frankfurt ward Ludwig der Baier (20. Oct. 1314) zum König ausgerufen (Mainz, Trier, Brandenburg, Böhmen), am 19. Oct. war in Sachsenhausen der Habsburger Friedrich gewählt worden (Köln, Pfalz, Sachsen); nun mufste das Schwert entscheiden; jahrelanger verwüstender Streit entsprang dieser Zwietracht. In der Schlacht bei Mühldorf oder Amfing 1322 siegte der Wittelsbacher; König Friedrich wurde gefangen. Herzog Leopold und die Kurie verbanden sich gegen Ludwig den Baier. Auf dem päpstlichen Stuhle im Exil zu Avignon safs Johann XXII., dessen Regierungszeit nichts weniger als glanzvoll genannt werden kann. Dieser forderte Ludwig auf, binnen 3 Monaten die Krone niederzulegen. Das deutsche Volk war erbittert über dieses Vorgehen; die Minoriten, mit den Dominicanern und dem Pontificat in Feindschaft geraten, standen zu Ludwig im Kampfe gegen die Kurie. 1324 Bann und Absetzung. Herzog Leopold und Friedrich sterben. Die Ghibellinen rufen Ludwig nach Italien. Eine Anklageschrift gegen Johann als Häretiker und unwürdigen Priester wird erlassen; die Minoriten helfen dabei; der Papst erklärt die Vertreter der vollkommenen Armut für Ketzer; nun stellen sich diese ganz in den Dienst des Baiern, darunter auch Wilh. Occam. Scharfe Anklageschriften und Antworten gingen von ihnen auf die päpstlichen Bannbullen aus, scharfe Stimmen hoben kühn die Übergriffe der Kurie hervor. Die Dominicaner hielten zum Papste gegen die Minoriten. Ludwigs Krönung mit der eisernen Krone der Lombarden in Mailand und sein Zug nach Rom folgen. Er entsetzt den Papst. Gegenpapst wird Nicolaus V., ein Minorit. Wegen der Disconti mit den Ghibellinen und dann mit dem mächtigen Castruccio verfallen, gerät Ludwig in Bedrängnis. Unter Schmähungen und Steinwürfen zieht er von Rom ab und kehrt elend nach Deutschland zurück. Nicolaus bereut zu den Füfsen Johanns XXII. und stirbt in Avignon. — Unter Benedikt XII. und dem prachtliebenden Clemens VI. dauerten die Streitigkeiten mit Ludwig fort. Letzterer wurde 1346 für ehr- und rechtlos erklärt; Ludwig starb 1347. (Vergl. Allgem. Weltgeschichte von Weber, Band VII S. 56 ff. und S. 756 ff.) Ich brauche hiervon nicht weiter zu reden; Verfall und Zerrüttung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens waren die natürlichen Folgen dieser unsäglichen Wirren. Der Clerus verfiel dem Luxus und der Üppigkeit, die Hierarchie drohte in der verweltlichenden Richtung völlig aufzugehen. War es unbegreiflich, wenn Eckehart, der fromme Mönch, den Kampf gegen die Verweltlichung aufnahm, wenn er in seinem Eifer

für Weltüberwindung und Weltentsagung im Hinblick auf die gleichgesinnten Spiritualen, die alles freudig dafür hingaben, um nichts zu besitzen, bis an die äufserste Grenze ging? Seelenfrieden, contemplatives Gemütsleben erschienen ihm rettende Anker im Strome der Verweltlichung und der Parteikämpfe. Denifle verlegt die Entstehung der Predigtweise der deutschen Mystiker in die deutschen Frauenklöster, deren Reorganisation Ende der 80er Jahre des 13. Jahrhunderts dem Predigerorden unterstellt wurde. (Vergl. Denifle a. a. O. S. 641 ff.) Wenn ich auch keineswegs denen beipflichte, die da sagen, Überdrufs an den scholastischen Spitzfindigkeiten und der Drang, sich diesen zu entziehen, sei die Veranlassung gewesen, dafs die mystische Richtung sich ausbildete, so glaube ich doch nimmermehr mit Denifle, ein äufserer Nebenberuf sei die Entstehungsursache von Meister Eckeharts mystischer Predigtweise; diese sieht nach nichts weniger aus als nach etwas Äufserlichem; die Quelle liegt in der eigentümlichen Geistesrichtung des Mannes, nicht zum wenigsten beeinflufst von den traurigen politischen Zuständen seiner Zeit, die Kirche und Staat aufzureiben drohten. Es liegt eine Verwechselung von Grund und Folge vor; an das Gegenteil mag glauben, wer will.

Was ist denn eigentlich die Mystik? Die Bedeutung des gangbar gewordenen Terminus hat weder mit den griechischen Mysterien noch mit der Offenbarungslehre etwas zu thun. Die Immanenz des Unendlichen im Endlichen und umgekehrt ist die Forderung der Mystik, der nicht so sehr durch wissenschaftliches Denken als durch unmittelbares intellektuelles Schauen genügt wird; in zweiter Linie erst schliefst sich wissenschaftliche Vermittelung und Begründung an, die auf dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen beruht und die Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit Gott zur Grundlage hat. Die Sinne nehmen nur das Endliche wahr, der Verstand stützt sich auf die endlichen Beziehungen der Dinge, also ist ein höherer Weg zu bahnen vom Endlichen zum Unendlichen — die unmittelbare Einwirkung des absoluten Wesens auf den menschlichen Geist. E. durchbricht die Schranken der menschlichen Erkenntnis, verwirft alles stufenweise Erkennen, alle Vermittelung und schwingt sich auf zu einem unmittelbaren Schauen *oben zît und stat*, nicht aus Mangel an vernunftgemäfsem Denken, sondern aus Unterschätzung der menschlichen Vernunfterkenntnis. Plato, Plotin und Proclus hatten diesen Weg gebahnt. Was Wunder, dafs Eckehart in seiner Verehrung für Plato ihn einen grôzen pfaffen nennt! (Vergl. Lasson, Meister Eckhart S. 4 und 22.)

Vor Fr. Pfeiffer's Veröffentlichung im Jahre 1857 stützte sich die Kenntnis Meister Eckeharts auf etwa ein Drittel der nachmals von ihm bekannt gewordenen deutschen Schriften; schon auf diesen Bruchteil hin erschien er Forschern wie Martensen und Ch. Schmidt als einer der merkwürdigsten Denker des Mittelalters. Pfeiffers Ausgabe brachte alles, was er während 18jährigen unablässigen Forschens und Sammelns aus gedruckten Büchern und Handschriften erlangen konnte. Der Herausgeber bekannte selber, dafs das Gebotene im Verhältnis zu den noch von Trithemius gekannten Schriften Eckeharts, deren er in seinem Buche de scriptoribus eccles. (cf. Fabricii bibl. eccles. Hamb. 1718 p. 130) eine ganze Reihe anführt, wenig genug sei. Seitdem entstand eine reiche Litteratur über den Meister[1]). Neue Bewegung bringt in dieselbe Denifles Veröffentlichung

1) Sie ist vollständig angegeben bei Ueberweg-Heinze II, 270.

im II. Band seines Archivs für Litteratur- und Kirchengeschichte. Voller Freude berichtet D., dafs der deutsche Mystiker sich als lateinischen Scholastiker entpuppe, mit Herzenswonne thut er kund, dafs Pfeiffers Glaube, es werde sich unter den von Trithemius gekannten und genannten Schriften Eckeharts noch die eine oder andere als deutsch herausstellen, in eine Selbsttäuschung auslaufe. Auf Grund seines lateinischen Fundes will D. die ganze seitherige Eckehart-Forschung über den Haufen und in die Rumpelkammer werfen. Und die Beweise des der deutschen Sprache und ihrer Entwickelung kalt gegenüber stehenden Gelehrten?

Im Jahre 1880 fand Denifle im Cod. Amplon. Fol. n. 181 der Bibliothek zu Erfurt nebst Citaten bisher unbekannter Werke Eckeharts einen lateinischen Schriftencomplex desselben, dem grofsen opus tripartitum zugehörend, dessen Plan und Anlage E. in dem erhaltenen Prologe darlegt; es bestand aus folgenden Teilen: 1) liber propositionum (1000 Propositionen philos.-theol. Inhalts in 14 Traktate geteilt); 2) opus oder liber quaestionum (im Anschlufs an die quaestiones des hl. Thomas v. A.); 3) opus expositionum: a) opus sermonum; b) Kommentare über die Bücher der hl. Schriften. Hiervon ist das meiste nicht vorhanden. Von dem opus expos. ist einiges gefunden, nämlich Kommentare zur Genesis, Sapientia und eine vollständige Auslegung des Ecclesiasticus. Den Anfang machte der Prolog zum opus tripartitum mit Disposition und Inhaltsangabe, sowie die Einleitung in das opus propos., welche die erste propositio des ersten Teiles *esse est deus* und vom opus quaest. die erste quaestio *utrum deus sit* enthält.

Aufserdem fand Denifle in der Bibliothek des Hospitals zu Cues a/M. eine Papierhandschrift mit der Bezeichnung Expositiones et sermones in scripturas sacras, die mehr denn 100 Jahre jünger als die Erfurter dem J. 1444 angehört; ihr liegt aber ein correcteres Exemplar zu grunde; sie besitzt einige Schriften vollständiger und enthält mehr als der Erfurter Codex. Ihr wichtigster Teil sind die Expositio im Evangelium Johannis und lateinische Predigten für die Sonntage des Jahres. Die aufgefundenen Bruchstücke ermöglichen nach Denifle ein sichereres Urteil über Eckeharts Lehre als die bislang bekannten Predigten und Traktate; letztere kommen erst in zweiter Linie in Betracht; denn E. entwickelt in ihnen nur vorübergehend und setzt die eigentliche Darlegung seiner Principien in den gröfseren lateinischen Werken voraus; es kommt ihm hier auf Genauigkeit im Ausdruck weniger an; er fürchtet nicht die Kritik des Leserkreises der deutschen Schriften. Sein Deutschtum tritt immer mehr in den Hintergrund, lernen wir ihn doch jetzt sogar als lateinischen Prediger kennen. So berichtet Denifle im Brustton hochgradiger Genugthuung. Er reifst Eckehart den strahlenden Nimbus vom Haupte und geifselt sein ungeordnetes, unklares Denken; er findet ein grenzenloses Durcheinander in all' seinen Schriften, ein Denken, das nicht discipliniert ist; das Lesen seiner Schriften ist ermüdend. St. Thomas und die übrigen Scholastiker wären nicht imstande gewesen, so verwirrte Sätze niederzuschreiben; er schrieb mit der Scholastik, nur sein unbewachtes, verworrenes Denken brachte ihn auf Abwege. Eckeharts lateinische Arbeiten übertreffen die deutschen bei weitem an Wert, waren ja doch nur secundäre Schriften, deutsche Predigten, von Klosterfrauen zumeist vervielfältigt (!), seither bekannt. Ohne Kenntnis der Scholastik ist Meister E. nicht zu verstehen; wer aber Scholastik kennt, zweifelt nicht, dafs er mehr profitiert, wenn er statt E. den

Thomas liest oder irgend einen anderen Scholastiker. Also mit kurzen Worten: E. ist weder wert gelesen, noch gar zum Gegenstande der Forschung gemacht zu werden; also fort mit ihm! Das ist das Licht, welches von nun an des Meisters Andenken erhellen soll. Wenn überhaupt Eckehart dazu begnadigt wird, ein Dasein, auch nur das elendeste, zu fristen!

Denifle verspürt nicht übel Lust, den deutsch redenden Meister überhaupt aus der Welt zu schaffen. Dessen Standort bei Pfeiffer zu stürmen, sieht sich nicht sehr schwer an. Dieser hält selbst die Predigten 105—110 für sprachlich überarbeitet und inhaltlich verändert; hier liefse sich noch mehr Bresche schiefsen mit Hilfe der von Sievers (vergl. Zeitschr. f. d. Alterth. von M. Haupt Bd. XV) erbrachten Nachweise, dafs die deutschen Predigten Eckeharts starke Überarbeitungen, Verkürzungen und Erweiterungen erfuhren. Von den Traktaten giebt Pfeiffer nicht an, welche er für überarbeitet hält; die Sprüche bedürfen nach ihm keiner besonderen Beglaubigung. Für den liber positionum (so nach Trithemius, Denifle will propositionum) ist kein weiteres Zeugnis der Ächtheit erbracht, als dafs er Eckeharts Geist und Anschauungsweise nebst dem Platz mitten unter seinen Schriften hat. Also die lateinischen Schriften Eckeharts sind nach Denifle fast besser verbürgt als irgend ein von Pfeiffer ediertes Stück. Denn 1) die Handschriften nennen ausdrücklich Eckehart; 2) Seuse bezeugt im Büchlein der Wahrheit Eckeharts Kommentar de sapientia, der mit den übrigen lateinischen Schriften Fühlung hat. Ob E. überhaupt etwas deutsches geschrieben hat? Schwerlich. „In der Epoche Seuses wurden manche Partieen aus den verlornen lateinischen Schriften ins Deutsche übertragen; so sind sie in Pfeiffers Ausgabe geraten; jedesmal wird erwähnt, das betreffende sage Eckehart. Die Stellen sind dem erwähnten Kommentare in sapientiam entnommen. Sie sind Pfeiffers Sprüche.“ Denifle giebt einige Illustrationen S. 431 f. Wären alle lat. Schriften erhalten, dann würde die Übertragung evidenter sein. — Die naheliegende Erklärung, dafs E. in den deutschen Schriften seine lateinische Kehrseite nicht verleugnet, im Gegenteil in ganz natürlicher Weise ihr Rechnung trägt und vielfach mit ihr sich berührt, derart, dafs ehemals lateinisch vorgetragene Gedanken in den deutschen Arbeiten wiederholt und umgeprägt werden, dafs der lateinische Eckehart von dem deutschen geradezu citiert wird, diese Erklärung, sage ich, vermeidet D. in seinem Übelwollen und Bestreben, an E. kein deutsches Haar zu lassen und ihn zum unfähigen Vertreter der Scholastik zu machen.

Nun ist aber nicht zu leugnen, dafs E. von der Scholastik in wesentlichen Punkten abweicht. Was folgt für Denifle daraus? Das Gute, das an E. ist, ist nicht sein Eigentum, es gehört der Scholastik an; was ihm wirklich angehört, taugt nichts, denn es gehört der Scholastik nicht an. O armer Eckehart!

Durch die heftigen Angriffe Denifles auf Eckehart unwillkürlich zu einem erneuten prüfenden Studium des Meisters angetrieben und zugleich von der Ansicht ausgehend, dafs durch die Sache selbst die passendste Beleuchtung des Denifle'schen Standpunktes erzielt werde, untersuche ich den wesentlichsten und strittigsten Punkt bei E., die Lehre vom Sein, indem ich so zugleich den notwendigen festen Untergrund schaffe, auf dem sich die spätere Untersuchung der lateinischen Funde aufbauen kann.

Eckeharts Dialektik dreht sich mehr um die *redeliche* (vernünftige) als *unredeliche*

crêatûre 589, 22; er unterscheidet in der Seele die *oberen krefte und nideren* 70, 30; die ersteren sind *verstentnisse, wille, zornlichkeit* oder *bekantnüsse, irascibilis, wille* 171, 31; 78, 13. *mit den obersten rüeret si got; mit den nideristen, gerunge, betrahtunge, redelicheit* (383, 14) *rüeret si die zît* 170, 13; 319, 39 f. Beide heifsen *innern sinne* oder *edele krefte,* unterschieden von den *ûzern sinne* 383, 11 f. Über den Unterschied und die Eigentümlichkeit der Terminologie vergl. meinen Aufsatz in der Zeitschr. für d. Philol. Bd. XVI. *Swaz diu sêle verstêt, verstêt sie mit der vernunft* 4, 30. E. unterscheidet eine *wirkende, lîdende und vermügende vernunft;* er lehnt sich augenscheinlich an Aristoteles an, bei dem sich νοῦς ποιητικός, ν. δυνάμει und παθητικός finden.

Die Frage, — um mir diesen interessanten Seitenblick hier zu gestatten — ob bei A. νοῦς δυνάμει und παθητικός verschieden oder gleich sind, ist eine in neuerer Zeit viel behandelte; man nahm früher die Identität beider an (v. Trendelenburg Gesch. der Kateg. S. 491); Brentano (v. die Psychologie des Arist. S. 208) versteht unter dem νοῦς παθητικός die Phantasie; dasselbe sucht Weber zu beweisen (vergl. die Dissertation de οὐσίας apud Arist. notione etc. Bonnae 1887); der Begriff kommt nur an einer Stelle vor de an. III, 5 pag. 430 a 24 οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ, ein Umstand, der meiner Ansicht nach gegen die Annahme spricht, dafs ein terminus technicus verschiedener Bedeutung vorliege; das Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit verstand man den ν. παθητικὸς nicht in einem verschiedenen Sinne; auch die alten Erklärer z. B. Alexander Aphrod. erwähnt gar nicht den Ausdruck, wiewohl er verschiedene Arten des νοῦς anführt, so ν. ὑλικός, ἐν ἕξει oder καθ' ἕξιν = ν. δυνάμει; κατ' ἐνέργειαν, ποιητικόν = ν. ποιητικός; Elfes (v. die Abhandlung Aristotelis doctrina de mente humana etc. Bonnae 1887) bemerkt daher gegen Ueberweg zwar richtig, dafs Alex. nicht behaupte, der ν. παθητικός und δυνάμει seien gleich, aber es ist doch zuzugeben, dafs das Schweigen Alexanders beredt spricht und zwar für die Annahme, dafs beide νοῦς zusammenfallen. Wer Eckehardt flüchtig ansieht, könnte zum Glauben verführt werden, dafs er die drei Arten des νοῦς auseinanderhalte, aber bei näherem Zusehen stellt sich das Gegenteil heraus. E. zieht die *lîdende vernunft* in den Bereich seiner mystisch-speculativen Psychologie und versteht darunter den Geist, der Gott wirken läfst. Wenn der *geist wirkt,* d. h. sich bethätigt, so heifst er *wirkende vernunft,* hält er still und überläfst Gott das wirken, so ist er *lîdende vernunft* (vergl. unten S. 12); wenn der Geist weder selber wirkt, noch das Wirken Gott überläfst, so hat er *ansehen darzuo oder mügelich erkennen* des Umstandes, dafs er *wirkend und lîdend* sein kann; in diesem *ansehen, zuoluogen, mügelich erkennen* heifst er *mügelîche vernunft* 17, 5 f. Thomas spricht vom intellectus agens und possibilis; der thätige Verstand entkleidet nach ihm den in der Vorstellung sich darbietenden Gegenstand der „individuierenden Prinzipien“ und bewirkt dadurch, dafs die intelligibele Spezies desselben rein und unvermischt in den möglichen Verstand aufgenommen und so die sinnliche Vorstellung zur wirklichen Intelligibilität erhoben werde: phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem c. gent. l. 2. c. 59. (V. Stöckl, Gesch. d. Ph. des M. II, 474.) Schwerlich sind νοῦς δυνάμει und παθητικός verschieden, zumal Arist. den ν. δυνάμει auch ν. πάσχων nennt. (Vergl. die sehr vergnügliche zu lesende Schrift Des Aristoteles Nus-Lehre von Bullinger S. 39 f.) Dafs der νοῦς παθ. von Arist. φθαρτός genannt wird, dürfte nicht so unklar sein.

Der νοῦς παθ. *ist* nicht die sinnliche Seite der Seele, aber er ist auf diese angewiesen, um sich zu entfalten, und bildet daher mit der sinnlichen Vorstellung den dem Wechsel unterworfenen zeitlichen Bestandteil des ν. gegenüber dem νοῦς ποιητικός, der unvergänglich und wesentlich ist. Schlottmann (v. Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Arist. S. 54) führt aus, dafs analog der animalischen Seele des Greises, in welcher die Sehkraft noch vorhanden ist trotz des zerrütteten Auges, die Denkkraft sich verhalte; der νοῦς παθ. sei das Auge und das vergängliche Organ des unvergänglichen νοῦς ποιητικός; mit Themistius nennt er diesen die Sonne, jenen den Strahl. Übrigens beleuchtet auch nach Thomas ähnlich dem Sonnenlicht, das den Gegenstand dem Auge sichtbar macht, das geistige Licht des thätigen Verstandes die sinnliche Vorstellung, um sie intelligibel zu machen für den intellectus possibilis; dies geschieht in der Abstraction.

Ich kehre nach diesem Excurse zu Eckehart zurück, der sich in seiner Erkenntnislehre vielfach an Aristoteles anlehnt. *Ez sprechent etlîche meister, diu sêle sî gemachet von allen dingen, want si eine müglicheit hât elliu dinc ze verstânde. Ez lûtet tôrliche und ist doch wâr. Die meister sprechent: swaz ich bekennen sol, daz muoz mir zemâle gegenwertic sîn und glîch mîner bekantnisse* 97, 31 f.; 589, 17 f. und 110, 37. Aristoteles sagt de anima III, 8 νῦν δὲ περὶ ψυχῆς . . . . εἴπωμεν, ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, fügt aber acht Zeilen weiter unten hinzu οὐ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος. Derselbe ib. I, 2 ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γιγνώσκειν καὶ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, . . . οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων λέγων οὕτω

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.
[ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.]

τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ στοιχείων ποιεῖ· γιγνώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον[1] . . . . Eckehart 69, 24; 193, 5; *Daz bekentnis wirt mit dem bekanten ein. Bekantnisse lige an glîchnisse* und das Erkenntnisobject müsse *gegenwertic sîn und glîch mîner bekantnisse* 97, 31. 35; 139, 11. Der Lehrsatz der Scholastik lautet omnis cognitio fit per similitudinem cognoscentis et cogniti, quae fit in intellectu d. h. eine Erkenntnis entsteht dadurch, dafs ein Erkenntnisobject im Geiste sich abspiegelt, es findet eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten statt. Es gehören folgende Gedanken hierher: *Ein ieclich empfenclich dinc wirt empfangen u. gevazzet in sîme empfâhende nâch der wîse des empfâhenden unde ein ieclich merclich dinc wirt gemerket u. verstanden nâch dem vermügende des, der ez verstât, niht nach dem als ez merclich ist an ime selber* 484, 36 f. Kant, durch die Leibniz-Wolff'sche Schule und Hume's Skepsis hindurchgegangen und Vertreter des Kritizismus geworden, lehrt, dafs das Ding an sich uns unbekannt ist; alle Dinge sind subjectiv, es giebt kein Ding an sich, die Dinge richten sich nach uns, nicht wir

1) Vergleiche ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ Metaph. III, 4. — Suae cuique res cognoscendi generi respondent tum sentiendo tum cogitando setzt Trendelenburg (A. de an. libri tres S. 437) erklärend hinzu.

nach ihnen. Eckeharts Ausspruch heimelt mich, wie es in der Zeitschr. f. d. Ph. S. 23 der Fall war, auch heute noch Kantisch an trotz Denifles Belehrung über den scholastischen Grundsatz quidquid recipitur in aliquo, non recipitur in eo nisi secundum potestatem et facultatem rei recipientis; übrigens bin ich längst überzeugt, daſs neuere Philosophie und die des Mittelalters sich in mehr Punkten begegnen, als man gewöhnlich vermeint.

Allein E. ist weder ausschlieſslich Aristoteliker noch Thomist noch selbstredend Kantianer; höchstens in der Lehre von der natürlichen Erkenntnis kommen Aristoteles und Thomas für ihn in Betracht; in seiner mystischen Erkenntnistheorie — und auf diese legt er allein Wert — folgt er dem Dionysius und seiner Schule. Die natürliche — ihre Werkzeuge sind die Kräfte der Seele — von der übernatürlichen Seite des Erkennens grundsätzlich auseinanderhaltend, lehrt er also: Das natürliche Erkennen ist in die Schranken von Raum und Zeit eingegrenzt, kann also Gott, der oben zît und stat ist, nicht erfassen. Die mit den körperlich-sinnlichen Dingen sich befassende Erkenntnis ist, weil sich gründend auf den *abeval von wesen* (263, 10), minderwertig; *sol ich daz wâr wesen bekennen, sô muoz ich ez bekennen, dâ daz wesen ist in sich selber, d a z i s t i n g o t e, niht dâ ez geteilt ist in crêatûren* 223, 5; *swem niht kleine und als ein n i h t sint alliu zergenclîchiu dinc, der vindet gotes niht* 82, 3. Wie bewerkstellige ich diese Erkenntnis? Gott muſs die Form der Vernunft werden, wenn anders sich der Erkenntnisakt auf ihn ausdehnen soll; was die wirkende Vernunft im natürlichen Menschen, das ist Gott im *abegescheidenen* 19, 31; mit *abelegen der crêatûre und ûzgange sîn selbes kumt ein mensche nâher dem wesen der sêle* und somit *dem bekentnisse gotes* 617, 30. In mystischer Weise wird der Weg zur Erkenntnis gebahnt durch *abegescheidenheit* von der Welt und den kreatürlichen Begriffen (6 ff.) und Bereitschaft der Seele, das Licht Gottes aufzunehmen. *Swenne sich daz götlîche lieht giuzet in die sêle, sô wirt diu sêle mit gote vereinet als ein lieht mit liehte* 171, 36; *diu varwe muoz gebiutelt werden unde klein gemachet in dem lufte unde liehte,* um ins Auge getragen zu werden (= natürl. Erk.), so die Seele, die Gott schauen soll, in dem Licht und in der Gnade 107, 12 f. Die Gottesgeburt bringt das Licht in die Seele.

Bezüglich der Terminologie in Eckeharts Erkenntnislehre auf meine Ausführungen in der Zeitschr. f. d. Ph. verweisend, wende ich mich dem eigentlichen Erkenntnisgegenstande, dem *wesen,* zu.

Man kann aufs geradewohl in die deutschen Schriften Eckeharts hineingreifen und stöſst überall auf das Wesen; der Begriff besitzt nicht immer die nötige Klarheit; allein abgesehen davon, daſs der häufige Gebrauch eines Wortes dessen Bedeutung abschleift, (vergl. bei Homer δῖος, bei den Römern den S u p e r l a t i v, bei den Deutschen H e r r), will Eckehart nicht überall l e h r e n, achtet also nicht immer auf den correctesten Ausdruck, ist auſserdem von der dogmatischen Wissenschaft seiner Zeit vielfach abweichend zugleich bemüht, seine Ergebnisse durch die Korrektive des kirchlichen Bewuſstseins zu mildern, will endlich der gewöhnlichen Verständnisweise die Sprache anpassen und — auf diesen Hauptpunkt weise ich mit Nachdruck hin — spricht groſsenteils als Anhänger und Vertreter fremdsprachlicher Speculation, weshalb vielfach nur im Hinblick auf das Original sein teils übersetzender, teils sich anlehnender, teils umgedeuteter, teils selbständig gebildeter Ausdruck zu verstehen ist. Auf den Karren Eckehart'scher Unfähigkeit alles laden zu wollen, wie Denifle bemüht ist, finde ich, um nicht mehr zu sagen, unzulässig.

Die philosophische Erkenntnis ist die Erkenntnis des letzten Grundes aller Dinge. Wie wenig das Denken bei den sinnenfälligen, natürlichen Dingen und ihren Ursachen stehen bleiben kann, wie sehr es hinausdrängt in den Urgrund, in das Wesen der Dinge, dies hervorzuheben, versäumt E. keine Gelegenheit. *Alse diu materie niht geruowet, si werde erfüllet mit allen formen, alsô geruowet diu vernunft niemer denne alleine in der weselîchen wârheit, diu alliu dinc in ir beslozzen hât; des wesens begnüeget si alleine* 21, 9; *bekantnisse ist ein gruntveste unde ein pfunmunt alles wesennes* 88, 14; *want denne diu sêle hât ein mügelicheit alliu dinc ze bekennende, dâvon geruowet si niemer, si enkome in daz êrste bilde, dâ elliu dinc ein sint* 99, 5. Das Haupt der Seele ist E. die Erkenntnis, ihr dient er allezeit. *Waz man bekennen sol, daz muoz man bekennen in sîner ursache; niemer mac man ein dinc rehte in sich selber bekennen, man bekenne ez in sîner ursache, in sîner berlîchen sache* (causa efficiens) 264, 1 f.; *in sîner berlîchen sache ist leben ein wesen* 264, 5. Verfolge ich *wesen* in seine causa efficiens, so stoſse ich auf Gott. *Nieman kan wesen geben wan got alleine, sô got sippe ist wesen* 263, 7; *gotes wesen êrstez wesen* 514, 39; *got ist niht sô gelîch als wesen* 262, 38; *gotes eigenschaft ist wesen* 263, 7. E. hält sich mit Vorliebe beim *wesen gotes* auf; mit ihm ist das *wesen des crêatûre* gegeben, dessen Wert ganz in jenem aufgeht. (Dionysius — Erigena!) Deus est esse kehrt *auch* in den lateinischen Schriften überall wieder. *Die meister sprechent, got der sî wesen, ein vernünftic wesen u. bekenne elliu dinc* 282, 28; *got bekennet niht dan alleine wesen — wesen ist sîn ring* 263, 1; *wesen ist vorburg gotes* 269, 35; *gotes wesen ist sîn bekennen* 40, 12. Eckeharts speculativer Trieb dringt weiter; es genügt ihm nicht, das *wesen* auf Gott als seine Quelle zurückgeführt zu haben; über dem Begriff G o t t liegt der der G o t t h e i t; auch diese setzt ihm keine Schranke. *Vernünftikeit nimet got blôz, entkleidet von güete unde wesen* 270, 34; *got* (im Sinne von *gotheit*, wie öfter) *hât überswenkende wesen, alsô überswenket er aller bekentnisse* 99, 11; *got ist ein wesen, ez ist niht wâr: er ist ein überswebende wesen unde ein überwesende nihtheit* 319, 4; *waz ist got? etwaz, ich enweiz waz, ich enweiz wêrlîche waz* 169, 27; *got ist ein wesen, deme niht gelîch ist* 143, 16; *got ist hôch über wesen, als der oberste engel ist über eine muggen u. ich spriche, ez ist als unreht, daz ich got heize ein wesen als ob ich die sunne hieze bleich oder swarz. Daz ich aber gesprochen habe, got sî niht ein wesen unde sî über wesen, hie mit enhabe ich im niht wesen abe gesprochen, sunder in ime gewirdiget und gehoehet* 269, 3; *ein ieglich dinc würket in wesen, dekein dinc mac würken über sîn wesen. Got würket über wesen in der wîte, dâ er sich geregen mac, er würket in unwesen wesen; ê danne wesen wêre, dô worhte got, er worhte, dô niht wesen enwas* 268, 31 f.; *unwesenlich wesen ist ober got unde ober underscheit* 283, 38; *dâ got zît noch wesen hât, dâ ist er ungenant* 513, 15; *diu unwizzenheit, diu got ist* 496, 21, *unbegrîfenlicheit gotes* 524, 6; 521, 31; *unbekantheit* 526, 19, *ungenantheit gotes* 520, 23; *wüeste gotheit* 502, 29; *wüeste gotheit — wüestenunge* 242, 2; 503, 12; *dunster stilheit* 518, 13; *ungewortet got* 319, 17; 531, 38; *ungesprochen wort* 91, 30; *ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: ein lûter pûr klâr ein, gesundert von aller zweiheite* 320, 29; *vier und zweinzic meister kamen zesamen und wolten sprechen, waz got wêre unde enmohten ez niht* 267, 36; *eine kraft ist in der sêle, diu an irm êrsten ûzbruche ennimt niht got, als er got ist — als er wârheit ist: si grundet und suochet vort und nimt got in sîner einoede — in sîner wüestunge — in sînem grunde* 266, 36 f.; *got ist etwaz, daz von nôt über wesen sîn muoz. Waz wesen hât, zît oder stat, daz hoeret ze gote niht, er ist über daz selbe* 268, 10; *wir mügen keinen namen vinden, den wir gote mügen geben* 92, 38; *diu gotheit ist ein geistlich substancie, diu un-*

gruntlich ist, alsô daz nieman dâ von gesprechen kan, wie daz sî 524, 38; 500, 27; *sîn einveltigiu nâtûre ist von formen formelôs, von werdenne werdelôs, von wesenne weselôs u. ist von sachen sachelôs unde dar umbe engât si allen werdenlîchen dingen unde al werdenlîchiu dinc müezent dâ enden* 497, 34 f.; *got ist sîn selbes materie unde forme* 497, 32. *Aber daz wir gote zuolegen materie, forme, werc, daz tuon wir dur unser grober sinne willen* 513, 9; menschlichen Sinnen entrückt ist *diu oberste blôze klârheit des einveltigen wesennes* 514, 11, *diu blôze gotheit* ib. 20. Bezeichnungen desselben Begriffes *blôz wesen* ib. 22, 25; *got blôz nach der wesunge* 198, 26; 191, 8, *blôze wesen der gotheit* 541, 19, *blôzheit sînes einvalt. wesennes* 635, 8; *rehte blôzheit* 393, 30 u. s. w.); *got sol man suochen mit vergezzenheit unde mit unsinne* 514, 9. Und was findet man da? *daz niht der blôzen gotheit* 498, 32. Dum deus incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocatur; s. Erigena de divin. nat. l. 3, 19. *Allez daz wesen hât, daz hanget in dem niht unde daz selbe niht, daz ist ein unbegrîfenlich iht, daz alle die geiste in himele und ûf erde niht ergrîfen noch ergrunden mügent* 493, 30; *got ist überwesenlich unde überredelich unde unverstentlich* 313, 14; *unverstanden, unbekantlich* ib. 22. 23; *überwesenlich, überlobelich, überredelich, überverstentlich* 313, 30. Wir stehen auf einer schwindelnden Höhe; bewegen wir uns, gestützt auf die Krücke der Denkgesetze, von der Stelle so brechen wir beim ersten Schritte den Hals. Doch Eckehart ist nicht der erste, dessen Fuſs eine solche Höhe erklommen; er hat in den Neuplatonikern Vorgänger gehabt. Ich bemerke gleich hier, dass E. in höherem Grade der geistige Erbe der neuplatonischen Richtung ist als man seither hervorgehoben und angenommen hat. Darin liegt auch der Grund, weshalb er unter allen Kirchenvätern gerade an Augustin sich am engsten anschlieſst; in seinen deutschen Schriften thut er an die 150 Male des Augustinus Erwähnung, des Mannes, den Leibniz mit Recht einen vir sane magnus et ingenii stupendi genannt hat. (V. Die Philos. des hl. Augustinus von Storz § 1 ff.). Augustin aber war, wie mit der griechischen Weltweisheit, mit der Stoa und akademischen Philosophie überhaupt, so vor allem mit der platonischen bzw. neuplatonischen Lehre vertraut und von letzterer in hohem Grade geistig angeregt. Die *abegescheidenheit*, die Flucht aus dem Irdischen teilt E. mit Augustin, der durch die platonische Philosophie bestimmt worden war, die Wahrheit auſserhalb der Körperwelt zu suchen und den Blick in das eigene Innere zu richten. Die Gotteserkenntnis ist ihm wie E. das Endziel der philosophischen Forschung, der Weg dazu die Selbsteinkehr; die vorzügliche Beschäftigung mit Gott und Seele deutet auf die Geistesverwandtschaft beider hin und dies bezeugt namentlich die der Scholastik ferner stehende Lehre vom unmittelbaren Geistesbewuſstsein des Menschen und von der mystischen Erhebung des Geistes in das Licht der göttlichen Wesenheit[1]).

Das unterschiedslose ἕν des Plotin ist ein die Vernunft Überragendes (ὑπερβεβηκὸς τὴν τοῦ νοῦ φύσιν); er nennt τἀγαθόν das τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Plotin beruft sich auf die Pythagoreer, die bereits das ἕν als etwas über jeden Gegensatz Erhabenes, nur negative Bestimmungen Zulassendes erkannten und ihm selbst die Einheit nur als Negation der Vielheit beilegten. Ennead. V, 6, 4. Von dem ἕν sagt Plotin — Eckeharts *stilheit, wüeste, einoede etc.* sind unverkennbare Anlehnungen — ἦν δὲ ἕν — οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθεὶς — ἡσυχῇ

1) Betreffs der Anlehnung an August. in den Terminis des Erkenntnisprozesses vergl. meine Darlegung in Zeitschr. f. d. Ph. XVI.

ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων κ. τ. λ. Enn. IX, 11. Jamblichus stellt über des Plotin ἕν ein weiteres schlechthin erstes ἕν (ἡ πάντῃ ἄῤῥητος ἀρχή), und dem Proclus ist das Urwesen die geheime, unerfaſsbare und unaussprechliche Ursache alles Seienden, über jede Bejahung und Verneinung erhaben; es ist ἀναιτίως αἴτιον und πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον (v. Ueberw.-Heinze, Grundr. I S. 330). Ganz besonders in die Augen springend ist des Dionysius (Areopagitae) Einwirkung. Er sagt von seiner μονάς, der αἰτία πάντων: δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις — καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ de myst. th. c. 1 et 2. (v. Preger d. Myst. S. 151 ff.) Bekannt ist seine bejahende (καταφατική) und verneinende (ἀποφατική) Theologie, welch' letztere Gott in seinem Ansichsein als den Namenlosen, über alle Prädicate Erhabenen betrachtet; die höchste Erkenntnis ist die mystische Unwissenheit; die mystische Erhebung führt zur Vergottung des Menschen, zur θέωσις. In der Schrift von den Benennungen Gottes sagt er (c. 13) von der über alles erhabenen Gottheit, daſs wir, um das Uebergeeinte derselben und die göttliche Schöpferkraft in ihr zu preisen, sie namenlos, überwesentlich nennen (ὑπερώνυμον — ὑπερούσιον); nichts erklärt die über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich überhabenen Uebergottheit (ὑπερ πάντα ὑπερουσίως ὑπεροῦσα ὑπερθεότης); für Eckehart war Dionys — ich weise nachdrücklich darauf hin, dass er ihn mehr als 80 mal citiert — eine reiche Fundgrube, zugänglich gemacht durch die Uebersetzung und Darlegung des Johannes Scotus Erigena (Anfang des 9. Jahrh. geb.), dessen Hauptwerk de divisione naturae der Dionysius im lateinischen Gewande ist. Nach ihm paſst keine Kategorie auf das göttliche Wesen, das schranken- und formlos an sich über jeder Fassungskraft liegt. Er hat die horribelen Sätze, die in Eckehart ihr Echo finden: deus nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui (d. div. II, 28); jede Bestimmung würde ja eine Begrenzung sein; divina bonitas nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsum descendit (d. d. II, 28; III, 19). (Vergl. Stöckl, Gesch. der Ph. I, 46 und 50; Preger a. a. O. S. 157 f); l. c. I, 16: essentia ergo dicitur deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, ὑπερούσιος igitur est i. e. superessentialis — ὑπεράγαθος, ὑπεραγαθότης; die natura creatrix non creata ist ὑπέρθεος, ὑπεραληθής, ὑπεραιώνιος, ὑπέρσοφος u. s. w. (cf. Ueberw.-H. Gr. II. S. 134); auch er spricht von der θέωσις, deificatio (cf. Stöckl S. 48).

Wenn sonach das Material zu Eckeharts sprachlichem Ausdruck in augenfälliger Weise aus Anlehnungen und Übersetzungen der neuplatonischen Vorlagen hervorwächst, so wird die Frage, ob E. nebst den herübergenommenen Bezeichnungen auch mit der Sache irgend welche Gemeinschaft gemacht habe, nicht zu verneinen sein. Die weitere Frage, wie E. alsdann seine anderweitigen Sätze, speziell die über das trinitarische Verhältnis der Gottheit zu dem göttlichen Personen, in Einklang bringen könne, läſst sich unschwer erledigen. Wenn diese Sätze kirchlich lauten, so liegt bei Erigena das Analogon vor, der in der Erklärung der Trinitätslehre an die Definitionen und Ausdrücke des kirchlichen Dogmas sich hält. (v. Stöckl, l. c. S. 52.)

In dem Maſse nun als Denifle's die Scholastik betreffenden Darlegungen den Meister

auf diesem Gebiete überall verraten, durch Klarheit, Bestimmtheit und gründliches Wissen gleich ausgezeichnet, ist es Pflicht, ihnen die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Die Scholastik lehrt nach ihm (cf. S. 454 f.), dafs die göttlichen Attribute unter einander und von der Wesenheit, sowie die Relationen von der Wesenheit nicht reell verschieden seien; sie nahm aber doch eine Distinction zwischen denselben an. Der ältere Zeitgenosse Eckeharts Duns Scotus that sich besonders hervor durch seine distinctio formalis, welche die Mitte halten sollte zwischen der distinctio a parte rei independenter ab intellectu und der distinctio a parte rationis. Demgemäfs erschien, da man von der Wesenheit die Attribute und Relationen unterschied, erstere blofs und abstract an sich und als fons und origo der Gott beigelegten Eigenschaften. Daran denkt nach Denifle auch Eckehart. Gewifs erhalten in diesem Sinne Eckeharts oben angeführte Aussprüche über das göttliche Wesen an sich Verständnis, aber das Licht, welches durch den scholastischen Spiegel auf sie geworfen wird, ist ein mittelbares, künstliches; natürliches, unmittelbares Licht erhalten sie aus der Quelle, aus welcher die sprachliche Bezeichnung flofs. E. folgt dem Neuplatonismus, und zwar dem im Dienste des Christentums verwerteten, und begegnet auf seinem Wege der Abstractions- und Distinctionslust der Scholastik[1]).

Ich kann mich an diesem Puncte nicht länger aufhalten und bemerke noch betreffs der Stelle *got blôz in dem kleithûse* 197, 31 folgendes: 1) *sinnelich bekentnisse hat ouge;* 2) *vernünftic b. ist hoeher;* 3) *ein edel kraft in der sêle nimet got in sîme kleithûse* 297, 30; *der mensche, der dâ wonen sol in gote, sol haben* 1) *verlougen sîn selbes;* 2) *niht enminnen diz guot oder daz guot;* 3) *er sol got nemen in der lûtern grôzen substancie — blôz in dem kleithûse, dâ er endecket blôz in im ist* 197, 16 f. Vergl. zur Sache: 164, 5; 98, 29; 228, 3; 227, 37 f.; *nû stêt in der porte in dem hûse gotes* 121, 11 f.; *minne nimet got unter einem vel, under einem kleide* 228, 3. In der Zeitschr. f. d. Phil. l. c. S. 35 hatte ich entwickelt, dafs in *kleithûs* der Begriff „abstractestes Wesen Gottes in seiner Einheit“ vorliege, und die Thatsache verzeichnet, dafs die deutschen Lexica (Müller-Zarncke u. s. w.) als Erklärung das lateinische vestiarium anführen. Dieses vestiarium nimmt nun Denifle gegen mich in Schutz (l. c. S. 455) und deutet *kleithûs* als das Ankleidezimmer, in dem Gott alle Kleider ablegt. Doch wie kommt das Wort zu dieser Bedeutung, und seit wann legt man im Ankleidezimmer alle Kleider ab? Die Eigenschaften Gottes betrachtet E. als Kleider; *güete unde gerehtekeit ist ein kleit gotes, wan ez bekleidet in. Darum scheidet got abe allez, daz kleidende ist, unde nimet in blôz in dem kleithûse.* Man soll also Gott blofs nehmen in den Kleidern, in welchen er steckt, in dem Kleiderhaus, in das ihn unsere Begriffe stellen. *Blôz in dem kl.* gehört zusammen und bedeutet „Gott als abstractestes Wesen“. Damit ist die Sache für mich erledigt.

Dringen wir weiter ein in Eckeharts Lehre vom Sein. *Alle crêatûren sint bi gote unde daz wesen, daz sie hânt, daz gît in got mit sîner gegenwertikeit* 503, 15; atqui: *aller dinge kraft ist an irm wesenne;* ergo: *got ist in allen dingen weselich, würkelich, gewalteclich* 11, 6. Ad prop. m. *von nôt müezen alle crêatûre ir wesen nemen in gote* (*nochdenne die verdüemeten in der helle*) 169, 19; *got ist êrste sache îngiezende sich in alliu dinc* 313, 35; *got rastet in allen crêatûren unde alle crêatûre in gote* 531, 5. Ad prop. min. *wesen wirt geoffenbâret an den kreften* 499, 5; *ûzer allem wesenne fliuzet kraft unde werc* 515, 1. Ad conclus. *alle crêatûre gemeinent*

1) Ich habe natürlich die voll ausgebildete, blühende Scholastik im Auge, nicht die beginnende, früheste, die zu ihren Vertretern auch den Erigena rechnen könnte.

götlîche nâtûre nach der kraft irs understôzes 660, 20; *got ist daz selbe ein, daz ich bin, daz ich schöpfe in wesenne inne blîbende in des vaters schôze* 439, 11; *diu gotheit ist geflozzen ... in die crêatûren* 514, 31; *got giuzet sich weselich in alle crêatûre* 273, 14; *erfüllet si mit sînem wesenne* ib. 23. *Daz wir ein wesen hân mit ime — sîn wir süne gotes* 39, 12. Wer will den Pantheismus Eckeharts noch deutlicher bewiesen haben? Wohlan! *alliu dinc sint gotes vol nâch sînem götlîchen wesenne âne underlâz* 389, 32; *hête got ie kein werc ûzer ime geworht, sô wêre er got niht gewesen. Alsô wirket got alliu dinc, daz si in ime blibent* 466, 24 (esse dei = esse creaturae!); *ê die crêatûren wâren, dô was got niht got* u. s. w. 281, 25 f. und (man höre und staune!) *wêre ich niht, sô enwêre niht got* 284, 10.

Und nun die Kehrseite. Abgesehen davon, dafs Thomas auch sagt, per potentiam, essentiam et praesentiam Deus in nobis est, (omne esse est participatio divini esse), ziehe ich folgende Aussprüche hierher: *got geschuof alliu dinc von nihte* 509, 33; 502, 35; 497, 21; 136, 35; *niht alsô* (scil. *sint wir in gote êwiklîche gewesen*) *in der gropheit* (= Materialität, Körperlichkeit), *als wir nû sîn* 502, 24; *wir wâren êwiklîche in gote als diu kunst in dem meister ib. Sît nû got hât dise welt geschaffen, niht daz alle crêatûre ûz götlichem wesen entsprungen sîn* (d. h. *nâch nâtiurl. geburt als daz êwic wort des vaters*), *wan sô wêre diu crêatûre got — was diu nâtûre der crêatûre als ein unmügelich dinc verwirfet* 325, 23 f., *want sô müesten alliu dinc got sîn alsô got got ist. des enist niht* 669, 12; *crêatûre mit nâtiurlîchem wesenne habent gelîchnüsse in götl. wesenne* 326, 26. Ich weise noch hin auf die Stelle *crêatûre, die got noch machen möhte, ob er wolte, die bekante er êweclîche crêatûre, wan si sint crêatûre in gote unde an in selben sint sie niht unde daz sint ungeschaffen crêatûre* 530, 5 f.; ferner geschaffen wesen hat einen Gott 281, 26. Wer will angesichts dieser Sätze Eckehart Pantheismus vorwerfen? Um die scheinbare Anti nomie aber vollständig zu machen, führe ich folgende Stellen an: *got geschuof alliu dinc von nihte* 509, 33; atqui *allez, daz geschaffen ist, ist niht* 234, 39; ergo *alle crêatûre sint ein lûter niht* 136, 33; ad. prop. min. *swaz niht wesens hât, daz ist niht, alle crêatûre hant kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwertikeit gotes; kêrte sich got abe ein augenblik, sie würden ze nihte* 136, 25; ad conclus. *alle crêatûre hânt nit mê âne got, denne der ein mücke hête ane got* 136, 39. Was ist denn nun das Ergebnis der Schöpfung? Das *niht!* Füge hinzu: *alliu dinc sint von in selber niht* 253, 14; 269, 26; 266, 15 u. s. w.; *daz von im selber ist unde von dem diu dinc sint, daz ist got* 253, 14; *got ist êwig unde alliu dinc sint êwiclich in ime gewesen* 497, 38; 531, 7; *got hât alliu dinc von nihte gemachet unde hât die gotheit darîn gevloezet, daz diu dinc der gotheit alse vol sint* 529, 21; *diu gotheit ist der crêatûre sêle* 529, 35; *alliu dinc sint got* d. h. *êwiclich in gote gewesen* 531, 7; 497, 38. Und was ist denn nun das Verhältnis zwischen Gottes Sein und dem der Creatur, inwiefern decken oder trennen sich beider Wesen? Antwort: *waz got sî in der minnesten crêatûre, nochdanne in einer müggen, mügent alle die von Parîs* (alle Professoren der Schule in P.) *niht begrîfen* 169, 31. Und weifs es denn Eckehart? *waz got sî in disen nideren dingen, daz weiz ich ein wenic, doch gar lützel. Swâ got wônet in bekantnisse, dâ vellet abe alle nâtiurlîchiu sinnelicheit.* Schade, dafs er nicht besser mit der Sprache herausrückt.

Hören wir, was E. über das *niht* sagt: *allez daz wesen hât, daz hanget in dem niht und daz selbe niht, daz ist ein unbegrîflich iht, daz alle die geiste in himel und ûf erde niht ergrîfen noch ergrunden mügent* 493, 30; *ich wirfe mich in daz niht der blôzen gotheit, dâ ich êwiclîche sinke von nihte ze ihte, daz ich mit nihte ze ihte werde* 498, 32; Hauptstelle: *in got ist niht niht:*

swaz in gote ist, daz ist got. Niht daz ist niene ze nemende weder von innen noch von ûzen, sonst wäre es nicht *niht* gewesen, *swaz daz vermac, daz ez niht niene nimet und dâ von schöpfet ein iht, daz ist got.* Augustin: *zwischen gote unde gotheit an sîner alvermügender gewalt ist diz niht beslozzen unbeslozzenlich — beslozzenlich wêre ez got wesenlich, alsô enist ez niht — got nimet niene daz niht in sîner alvermügender kraft unde dâ von schöpfet er ein iht* 631, 5 ff. — Knüpfen wir wieder an die wüeste gotheit an. E. erklärt: *gotes wüestunge ist gotes einvaltigiu nâtûre; der crêatûre wüestunge ist ir einveltigiu nâtûre* 503, 1; *got (= gotheit) ist ein einvaltic înstân, ein însitzen in sich selber* 96, 33; *ein înhangen in sîn selbes lûter weselicheit, dâ niht zuohangendes enist* 99, 18; *lûter înstan in sich selber, dâ noch diz noch daz enist* 99, 20; *got stêt in sînem lûtern blôzen wesen* 225, 21; *lûter grôze substancie — geistlich substancie — blôz nach der wesunge* 198, 26; 191, 8; 500, 28; 197, 31. Gleich Dionysius-Erigena versteht Eckehart diu gotheit als die essentielle Subsistenz; Erigena denkt in der natura prima, quae creat et non creatur, nicht eine gewisse Einzigkeit und Sterilität, sondern eine wunderbare und fruchtbare Vervielfältigung mit den Personen, die ungezeugte, die gezeugte und die hervorgehende. (Der Term. techn. bei Eckehart ist ûzblüejende). Im Sohne hat der Vater alles gegründet, die Totalität der Creatur. Deus in verbo suo intelligibilium essentiarum sensibiliumque universaliter causas condidit de div. n. l. 2, 20. (v. Stöckl l. c. S. 53). *Ez sint drie persônen ein êrstikeit* (primitas) *in der einikeit irs nâtiurl. wesens; sô sprichet man von der würkunge der hl. drîvaldikeit unde niht von weslicheit; daz reden sleht einen slac in daz unreden; alsô sint die persône underschôz (ὑπόστασις) des wesens; an disem înslage hât diu hl. drîvaldikeit gelîche mugentheit ze würkende unde hât alliu dinc geworht sunder bewegelicheit unde sunder berüerlicheit von allen dingen* 388, 12 f. *Der vater ist selber ein lieht, daz sich in ime selben erliuhtet persônlich unde weselich. In dem ungebornen wesenne ist er weselich als daz wesen âne persônlicheit; dâ liuhtet sich daz wesen inme selben wesen âne persône. Daz wesen ist diu einekeit der drîer persônene und daz geborne wesen daz ist got berhafticlich; sun und hl. geist sint zwei lieht des gotberhaftigen wesens in dem ursprunge der veterlicheit, dâ der vater daz geborne wesen in sich zücket von sîme ungebornen wesen* 499, 15—35. Die Hauptstelle: *Diu ungenâtûrte nâtûre nâtûret niht denne alsô vil als si sich lêzet nâtûren. Sô nâtûret si niht. Der vater nâtûret sînen sun in der genâtûrten nâtûre, unde der vater ist der ungenâtûrten nâtûre alsô nâhen als der genâtûrten nâtûre, wan si ist ein mit im. Der vater ist in der ungenâtûrten nâtûre aleine unde ouch der êrste in der genâtûrten nâtûre. Und in der genâtûrten nâtûre ist der sun mit dem vater nâtûrende unde der sun nâtûret den hl. geist — diu genâtûrte nâtûre underscheidet die persône — alsô êwic als diu ungenâtûrte nâtûre — ein got unde drie persônen*[1]) 537, 29 f. Dafs Eckeharts Weg wieder mit der Scholastik sich berührt, liegt in der Sache und ist klar[2]). *Des vater wesen schouwet sich selber blôz âne den*

1) Die Ausdrücke natura naturans und natura naturata kommen nach Denifle (l. c. S. 456) bereits bei Bonaventura vor, ohne auf den trinitarischen Prozefs sich zu beziehen. Ob E. bei Bildung seiner Ausdrücke, die weniger originell klingen als nach Übersetzung oder Anlehnung schmecken, dennoch jene Bezeichnungen des Bonav. vor Augen hatte oder an des Erigena natura creatrix non creata dachte, weshalb er ferner das *geborne* und *ungeborne wesen*, um das *geschaffen* und *ungeschaffen wesen* als anderweitig verwertet aus dem Spiele zu lassen, verschmähte, vermag ich nicht zu entscheiden.

2) Scholastische Terminologie: *materie*, auch *lîplîche m.* und *forme* 497, 35; *wesen* (im prägnanten Sinne aus dem Gegensatz ersichtlich) und *widersehen* sind Ausdrücke für substantia und relatio 608, 10; in seiner Erläute-

sun unde âne den hl. geist; wil er aber ein widersehen haben sîn selbes in einer anderen persône, sô ist des vater wesen in dem widersehenne (essentia — essentia cum relatione) *geberende den sun — diz widersehen muoste êweclîche haben unde von ir minne hât der hl. geist sînen ursprinc — drîe persônen ein blôzez wesen*[1]) 608, 10 f. *Got ist sîn selbes materie unde forme unde sîn forme ziuhet sich selben ûzer sîner materien unde nâch der forme sô formet er alliu werdelîchiu dinc* 497, 35. Wie äufsert sich die Schöpfungsthätigkeit? Sie hängt enge mit dem trinitarischen Prozess zusammen. *Gotes wesen ist sîn bekênnen, sîn substancie ist sîn bekennen* 40, 12. 16, *gotes sprechen ist sîn gebern* 100, 27, *der vater sprichet vernünfteclîche in fruhtberiheit sîn eigen nâtûre in sîme êwige worte* 290, 25; *er muoz diz wort sprechen unde geberen* 290, 30; 250, 4; 254, 17. 27; *sich selben, alle gotlîche nâtûre unde alliu dinc bekennet der vater in diesem worte* 290, 39; cf. 291, 16 ff.; *daz wort ist in dem istigen werke des götl. wesens* 579, 35; *daz wort ist der einborn sun — darîn hât er gesprochen alle crêatûren* 76, 27; *der vater siht in die einvelt. lûterkeit sîns wesens, dâ siht er gebildet alle crêatûre, dâ sprichet er sich selber; daz wort ist der sun* 250, 1; *got sprichet sich in dem sune* 254, 48; *sun ist den vater offenbârende* 198, 17; *sun gotes ist ein bilde sînes (= des vaters) êwigen wesens* 358, 33; *alle crêatûre sint in dem êwigen worte gesprochen* 488. 22; *mit würkender verstentnisse götl. wesunge* (*würkender vernunft ib.* 22) *hât got alle crêatûre geschaffen* 325 28; *der vater gebar alle crêatûre in glîcher wîse als daz wort, daz ich nû spriche* 285, 17; *dâ got die crêatûre ane siht, dâ gît er ir ir wesen* 267, 10; *got sach sich selben an unde sach alliu dinc* 502, 25; *alliu dinc sint in der êwikeit* (auch *êrstikeit*) *got in gote, ûzgeflozzen in der zît mit mâze* 390, 30; *ein bilde an gote* 502, 25; *wir wâren in gote êwiklîche als diu kunst in dem meister* 502, 25; *ein fürwurf* (*Object*) *der verstentnisse — ein bilde in der vernunft des meisters* 326, 15; *crêatûre habent eine widerschînende gelîchnüsse in götl. wesenne unde diu eigenlîche verglîchunge aller crêatûre in götl. wesenne heizet daz vorgênde bilde* 326, 26; *aller crêatûre wesen nâch dem vorgênden bildenêre ist in gote êwiklich gewesen ein götl. leben* 324, 23; *in götlîche verstentnüsse muoste êweclich sîn ein vorgêndiu bilde od. forme* 325, 30; Johannes: quod factum est, in ipso vita erat d. h. *aller crêat. wesen nâch dem vorgênden bildenêre ist in gote êweclich gewesen ein gött. leben. Meister Thomas seit, daz in götl. wesenne gewesen sîn aller crêatûre vorgêndiu bilde. Diu vorgêndiu bilde sint ein ursprunc oder anevanc der schöpfunge aller crêature und ein anevanc aller bekantnüsse der cr.*

Auch die Scholastik lehrte, dafs die Idee der Dinge die göttliche Wesenheit sei und die geschöpflichen Dinge ihrem ideellen Sein nach dasselbe seien wie die göttliche Wesenheit, aber nur insofern als die göttliche Wesenheit nach aufsen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist. Eckehart trifft auf seinem Wege mit dieser Lehre zusammen, geht aber weiter die eigene Bahn, die von Erigena wesentlich bestimmt ist. Dieser nimmt causae primordiales in dem göttlichen Worte an, die unveränderlichen

rung, die an Aristoteles sich anlehnt, läfst er substancie und relatio stehen: *diu êrste, diu des wesens allermeist hât, daz ist substancie, unde daz des wesens aller minnest treit, daz heizet relatio* 269, 10; *substancie = diu an ir selber bestât* 251, 8; 622, 27.

1) Vergl. die Notionen und Proprietäten *vater — sun — geist*; *veterlicheit — sunlicheit — geistikeit* (paternitas — filiatio — spiratio).

Gründe, Ideen oder Formen, welche den erscheinenden Dingen zu grunde liegen; er nennt sie mit den Griechen προτότυπα, προορίσματα, θεῖα θελήματα; sie sind Gott selbst (cf. de div. nat. 2, 2 p. 529). Gott selbst wird in den Urgründen, in ihnen schafft er sich selbst, emportauchend aus den geheimsten Tiefen seiner Natur, worin er sich selbst unbekannt ist d. h. sich in keinem erkennt, weil er unendlich, übernatürlich, überwesentlich ist; er steigt in die Principien der Dinge, gleichsam sich selbst schaffend, denn er beginnt etwas zu sein (l. c. 3, 23 p. 689); in der idealen Welt verwirklicht Gott sich selbst, sie ist Gott selbst, bestimmte Wirklichkeit; sie ist ewig d. h. ewig von Gott geschaffen. Gott war nicht, er hatte keine Subsistenz, bevor er die Idealwelt schuf. Deus non erat priusquam omnia faceret[1]). Die Schöpfung ist ewiger Hervorgang Gottes durch die causae primordiales in die Kreaturen. Omnia, quae semper vidit, semper fecit — videt operando et videndo operatur de div. n. 3, 17. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott; Gott und Kreatur sind keine verschiedenen Wesen; creatura in deo est subsistens — et deus mirabili modo in creatura creatur. Das Allgemeine setzt er in die Objectivität hinaus und legt es den Erscheinungen zu grunde; er nimmt eine allgemeine οὐσία an; daraus emanieren wie begrifflich, so auch wirklich Gattungen, Arten, Individuen, die Bestandteile der Erscheinungswelt. Die οὐσία ist zerteilt in die empirischen Dinge und doch in sich ungeteilt und unteilbar; daher geht kein Individuum unter, es kehrt zurück in die allgemeine Wesenheit; das Individuum als solches ist vergänglich, seine οὐσία nicht, sie ist unkörperlich, ohne alle Dimensionen des Raumes. Das Individuum ist vorübergehende Erscheinungsweise des Allgemeinen, ohne für sich seiende Substantialität. Aber wie kommt die Erscheinung des Allgemeinen im Individuum zustande? Der Körper besteht aus Materie und Form. Materie, unkörperlich und unsichtbar, nicht der Sinne, sondern der Vernunft Object, fast ein nichts nach Augustin, gehört in den Kreis der Primordialursachen und ist von Gott geschaffen. Jeder Körper resultiert aus dem Zusammenflusse an sich unsichtbarer, unsinnlicher Momente (Quantität, Qualität, Figur, Lage u. s. w.); Materie ist im Grunde ein Zusammensein an sich unkörperlicher Qualitäten. Zu dieser Materie kommt die Form zur Bildung des körperlichen Dinges. Die allgemeine οὐσία ist in den untersten Stufen ihrer Gliederung, in den bestimmten Wesenheiten, den Accidentien zugänglich; so entsteht die körperliche Erscheinung. Die Aufsenwelt ist also Schein, Schatten des wahrhaft Seienden, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium transitoriae imagines — similitudines d. div. n. 5, 25. Die natura tertia, quae creatur et non creat, hat der natura secunda, quae creatur et creat, gegenüber keine für sich seiende Realität; wesentlich sind beide naturae identisch; die Erscheinungswelt ist Wirkung der idealen. Das Hervortreten der Primordialursachen in ihren Wirkungen ist der Anfang der Zeit. Die Erscheinungswelt ist die zweite Stufe der Selbstverwirklichung Gottes. Wie in der Idealwelt geht Gott in der Erscheinungswelt aus Nichts hervor, wird etwas. Gott = Ursache; Kreatur = Wirkung d. i. gewordene Ursache. Gott wird also in seinen Wirkungen, insofern er Ursache ist. Das Nichts ist er selbst, die Schöpfung sein eigenes Werden aus nichts, insofern er zur Erscheinung kommt in den Geschöpfen. Ich setze die zusammenfassende Stelle aus Erigena

1) Auf den Ausdruck „geschaffen", den Erigena der Primordialwelt beilegt, kann wenig Gewicht gelegt werden.

de div. n. 3, 20 hierher: Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens, in primordialibus causis a se ipso creatur, et fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae et omnium, quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria. Deinde ex primordialibus causis, quae medietatem quandam inter Deum et creaturam obtinent i. e. inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam, descendens in effectibus earum fit et manifeste in suis theophaniis aperitur. Deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius naturae ordinem, quo corpora continentur, procedit. Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit. Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialiate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt et quae non sunt[1]). — Aus dieser Quelle hat Eckehart geschöpft. Mit dem sun oder wort ist ihm die Idealwelt ewig gegeben. So weit geht auch die Scholastik. E. nimmt aber weiter an, dafs mit dem wort und der Welt der Ideen auch die Welt der Kreaturen unmittelbar gegeben ist. *Dasselbe sprechen gotes*, welches das *wort* hervorbringt, schafft auch die empirische Welt, die aufser Gott ist. Gott ist in den Dingen und umgekehrt. Gott wirkt in den Dingen und ist vergleichbar der Seele, die in jedem Teile des Körpers ist. *In welche wîse er in den Dingen ist, des enmügen wir niht begrîfen, sô sprichet Joh. Crysostomus; meister Eck. sprichet* dagegen, *daz uns diz gar offenbar mac sîn, obe wir nemen für daz wort got daz wort wesen; wesen ist in allen dingen; got ist daz rehte wesen, hier umbe muoz daz von not sîn, daz got sî in allen dingen; swaz ûz got vellet, vellet von sînem wesen in eine nihtekeit*; so ist es bei anderen Dingen; wenn sie *in ir wesen koment* d. h. vollendet, fertig sind; der *zimberman* geht davon, wenn das Haus gebaut ist; er ist nicht *alzemâle ein sache des hûses* (non tota est ab artifice), *er nimet die materie von der nâtûre, got gibet der crêatûre alzemale allez, daz si ist, beide forme und materie*, deshalb mufs er dabei bleiben, sonst füllt sie *von irem wesenne* 611, 1 ff. *Als balde got was, dâ hât er die welt beschaffen* 579, 7; *in eime gegenwertigen nû schöpfet got die welt unde alliu dinc* 266, 29. Dasselbe erhärten die Stellen: *wort — einborn sun — darîn gesprochen alle crêatûre* 76, 27; *der êwige ûzfluz, diz ist der sun von dem vater, in dem* (so richtig Denifle statt *in den*) *ûzfliezent alliu dinc* 582, 22; *in dem êwigen ûzfluze, da alliu dinc ûz geflozzen sint âne sich selber, wâren si in im* (berichtigt von Denifle für *dâ wurden si nû*) 582, 15; *got ist sîn selbes materie unde forme unde sîn forme ziuhet sich selben ûzer sîner materien unde nâch der forme sô formet er alliu werdelîchiu dinc* 497, 35; *got ist daz selbe ein, daz ich bin* 439, 11; *alliu dinc sint gotes vol nâch sînem götl. wesenne âne underlâz* 389, 32; *hête got kein werc ûzer ime geworht, sô wêre er got niht gewesen; alliu dinc blîbent in ime* 466, 24; *wêre ich niht, sô enwêre niht got* 284, 10; *got was niht, ê die crêatûren wâren* 281, 25 f.; *got wirt unde entwirt* 180, 18; *alliu dinc sint got — êwiclîche in gote gewesen* 531, 7; 497, 38. Die Kreaturen sind die Selbstverwirklichung Gottes. Gott ist aber trotzdem nicht identisch mit der Kreatur; das Sein dieser ist geschaffen; *got hât alliu dinc von*

1) Vergl. über Erigena Stöckl, Gesch. der Philos. d. Mittelalt. I, 31 ff. (Huber, Joh. Scotus Erigena, ein Beitr. z. Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalt.)

nihte gemachet unde hât die gotheit darîn gevloezet, daz diu dinc der gotheit vol sint 529, 21. Gott ist der Schöpfer seines Wesens wie des der Kreatur: *ê wesen wêre, dô worhte got* 268, 34. — *Alliu dinc sint ûz gevlozzen in der zît mit mâze* 390, 30. Also die Schöpfung des kreatürlichen Seins betont E. deutlich genug. Er verwahrt sich gegen die Annahme, dass gleich dem *wort* oder *sun* die Kreatur aus Gott hervorgegangen sei *nâch nâtiurlîche art.* Der Mensch stammt vom Menschen, *diu rôse wehset ûz einer rôsen, niht ûz einem kapezstoc*; so gehen nicht die geschöpflichen Dinge aus Gott hervor; sonst wären sie gottgleich 324, 1 ff., 659, 36. Wie also Erigena die Welt der Primordialursachen als geschaffen bezeichnet, mit dieser aber unmittelbar das Sein der Kreatur nimmt, so setzt Eckehart das Sein der Welt unmittelbar mit dem Wort und der Idealwelt, betont aber die zeitliche Setzung in der Kreatur. Gott und Kreatur sind nicht identisch; jener ist ewig an sich und durch sich, diese mit der Zeit in die Aufsenwelt gehoben. Auch Erigena behauptet, dafs die Erscheinungswelt einen Anfang habe, während ihm doch Gott ohne die Verschiedenheit der Dinge, die mit der Erscheinungswelt beginnt, nicht sein kann (l. c. S. 68). Folgerichtig aber ist der Satz: *got ungescheiden von allen dingen, wan er ist in inneger dan sie in selber sint* 163, 4. Vergl. *mit der minne, dâ sich got minnet, dâ mite minnet er alle crêatûren, niht als crêatûren mêr: crêatûren als got* 180, 4. —

Also: Gott = Sein der Dinge;
Gott = Schöpfer der Dinge;
Dinge = niht.

Lösung: Ideales und reales Sein der Dinge sind zu unterscheiden.

1) Bezüglich des ersteren trifft Eckehart mit der Scholastik zusammen.
2) Die Annahme, er habe blofs das ideale Sein im Auge, verträgt sich nicht mit seinen klaren, bestimmten Erklärungen, die nur durch Verdrehungen und Deuteleien mifsverstanden werden können.

Ergebnis: a) Das göttliche Sein ist das Sein der Kreatur.
b) Die Kreatur ist nicht identisch mit Gott, denn ihr Sein ist geschaffen von Gott.
c) Die Kreatur ist ein niht d. h. die körperliche Erscheinung ist vergänglich und wertlos. (V. *lîplich ist abeval* (defectus ab esse), *zuoval* (Accidentien) und *niderval* (= abeval, aber stärker) 117, 29; *alle crêatûre sint ein lûter niht; swaz niht wesens hât, daz ist niht* 136, 25; *alle cr. in sich selber sint niht* 266, 15; *swaz wir suochen an crêat. ist allez schate und naht* 81, 33.

Die Vorlage von Erigenas 1) natura prima,
2) natura secunda,
3) natura tertia

ist klar; auch dessen natura quarta, die Rückkehr in Gott, zeigt sich bei Eckehart. Vergleiche *aller crêatûre leben unde wesen ist ein ruofen zuo got* 93, 16; *aller crêatûre wesen lît daran, daz sie got suochent unde im nâch jagent* 301, 3; 268, 8; 180, 12; 582, 2; *alle crêtûre îlent zuo ir êrste ursprunc* 466, 20; 324, 13; 529, 17; 332, 40; 530, 39 *alle crêatûre geruowent niemer — si koment in got; unbewegenlich ..... ist der mensche niht ein menschlich mensche, mêr: er ist ein v e r g o t e t e r mensche* 643, 38.

Vergl. des Proclus μονάς, πρόοδος, ἐπιστροφή. Eckeharts Lehre vom Sein ist idealer Pantheismus.

Wie ich bereits oben durch den knapp zugemessenen Raum zum Verzicht auf manche erläuternde Ausführung gezwungen war, kann ich auch hier nur die Grundzüge aus Eckeharts Seelenlehre heranziehen, die unumgänglich notwendig sind, soll die Lehre vom Sein einigermafsen erschöpfend behandelt werden.

Die drîe persône hânt geworht ir eigen bilde an allen crêatûren, die redelich (ratione praediti) *sint* 503, 24. *Got ist in allen dingen, aber als got götlich unde vernüftig ist, sô ist got niendert als eigenlich als in der sêle — in dem innegesten der sêle, dâ inne sint sie beide ein* 207, 9. Vergl. die überschwengliche Begeisterung atmende Stelle 207, 11 f. Was ist nun die Seele? *diu sêle ist einvaltigiu forme des lîbes* 17, 32; *sêle gît dem lîbe leben unde ist ein forme des lîbes* 318, 27; *got ist der sêle êrste forme* 530, 40; cf. Arist. de an. II, 1 ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος. *Alse diu sêle dem lîbe wesen gibet, alse ist got der sêle leben* 109, 32. Übrigens: *alliu menschlîchiu kunst niemer kumet darîn waz diu sêle sî* d. h. *waz diu sêle in ir grunde sî* 228, 15 f. *Diu sêle ist nâtiurlich nâch gote gebildet* 69, 9, und zwar *diu sêle alleine* 11, 7 f.; *diu s ê l e e n h â t n i h t u n d e r s c h e i d e s v o n d e m n â t i u r l î c h e n w e s e n n e g o t e s* 581, 25; *got hât niht heschaffen, daz im glîch sî dan die sêle* 394, 10; *diu crêatûre ist snoede unde enge, daz got sich nicht darinne bewegen mohte, diu sêle got gelîch unde ebenmêzig* 136, 35; *got ist in der sêle mit sîner nâtûre, mit sîme wesen unde mit sîner gotheit unde e r i s t d o c h n i h t d i u s ê l e* 180, 40. Ganz analog seiner Lehre vom kreatürlichen Sein! *Si hât ein wesen empfangen, daz sînen ursprunc von dem götlichen wesen genomen hât, alsô ein frömdez* (= nicht durch und aus sich bestehendes) 394, 22; *diu sêle hât ein gebornez unde geschaffenez wesen* 617, 21; 241, 9; 234, 36 f. Und wiederum: *ez ist ein kraft in der sêle, got wônet darinne* 258, 22; *ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist — ez ist sippeschaft götlîcher art — ez enhât mit nihte niht gemein* 261, 9 ff.; *hête dô got niht vor geborn etwaz, daz ungeschaffen wêre — daz ist der funke* 286, 18; *fünkeli* 255, 18; 256, 14; 193, 32 u. s. w., *fünkelin der sêle — ein bilde götlicher nâtûre* 113, 33; 585, 26; sinderesis ib. 40 (vergl. meine Ausführung in Zeitschr. f. d. Phil. XVI S. 43 u. 44); *sêle vanken himelischer nâtûre* 405, 24; *funke enwil niht dan got blôz, als er in ime selben ist* 193, 34 (cf. *gewizzen in der sêle* 383, 25); *ich hân etwenne gesprochen von einem lichte in der sêle, daz ist ungeschaffen unde unschepfelich; diz selbe licht pflige ich alwege ze rüerende in mîner predie — daz licht nimet got blôz als er an ime selber ist unde daz ist ze nemende in der wirklicheit der îngeberunge* 193, 16 f.; *als ich mê gesprochen hân, daz etwaz in der sêlen ist, daz got alsô sippe ist, daz ez ein ist unde niht vereinet; ez ist ein, hât mit nihte niht gemein — aller geschaffenheit verre unde vrömde; wêre der mensche allez alsô, er wêre alzemâle ungeschaffen unde unschepfelich* 311, 4 f. Dem gegenüber 505, 10 *diu sêle bekennet, daz si von nihte geschaffen ist.* Der Seele weist E. den höchsten Adel zu; sie ist Gott an Natur und Wesen am verwandtesten; ja, sie trägt etwas Ungebornes, Unerschaffenes in sich; sie ist Gott gleich. Nichtsdestoweniger hebt E. auch ihre geschaffene Seite deutlich hervor und giebt auch vor den Inquisitoren die Erklärung ab: Male intellectum me audio, ... quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc

anima esset peciata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere: increatum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatum. (v. Denifle, l. c. 631 f.)

Die Untersuchung hat sonach ein zweifaches Ergebnis geliefert: 1) durch den Vortrag und die Interpretation des wichtigsten Punktes in Eckeharts deutscher Lehre hat die Ansicht Denifles, das Studium des Meisters sei wertlos und unratsam, die geeignetste Beleuchtung gefunden; den historisch-philosophischen Wert wird der Lehre niemand absprechen mit Ausnahme von Denifle. 2) Es hat sich gezeigt, dafs E. nicht der ausschliefsliche, noch dazu unfähige Scholastiker ist, für den ihn Denifle ausgiebt, dafs er vielmehr, mag er auch öfters mit der Scholastik sich berühren, andere Wege geht.

Unter seinen Sätzen von dem Sein und der Kreatur befindet sich manche fruchtbare Bemerkung; mit am meisten zog mich stets der Gedanke an, dafs die Kreatur in ihrer materiellen Beschaffenheit, in ihrem sinnenfälligen Sein ein *niht* ist, vergänglich und wertlos gegenüber ihrer Beziehung zum absoluten Wesen. Dies ist ein Punkt, an den die folgende Speculation mit Recht angeknüpft hat. Unsere landläufigen Ansichten von dem materiellen Sein der Dinge ist nach Lotze irrig und verkehrt. Auf den ersten Blick scheinen die Dinge im wesentlichen ruhige Ganze zu sein, im Grunde unberührt vom Wechsel, den ihre minder wichtigen Eigenschaften erfahren. Die Untersuchung zeigt, dafs diese Beständigkeit nur Schein ist. Daher die verschiedenen Versuche, das Sein zu erklären. Nach Herbart ist es einfache Setzung. Reale Monaden sind die sich selbst gleiche Setzung, keine Dinge, die leiden, sich verändern u. s. w. Das gewöhnliche Bewufstsein steckt voller Widersprüche. Ein Ding kann nicht ein eins und ein vieles sein. Deshalb s i n d nicht die Dinge. Sein ist ein in keiner Beziehung stehen. Dieser Versuch führt aber zum Nichtsein. In der „Bejahung" oder Setzung allein besteht nicht das Sein, sondern eben in der Bejahung des Seins. — Den Kantischen Ausweg einschlagen hiefse auf die Erkenntnis der Dinge Verzicht leisten. Denn wenn wir mit Kant behaupten, dafs wir das Ding an sich nicht kennen, sondern nur wie es uns erscheint, so geraten wir in einen Widerspruch. Wir sagen, wir kennen das x (= Ding an sich) nicht und machen zugleich eine Aussage von ihm, als ob wir es kännten. Die Dinge entsprechen den von uns an sie gestellten Bedingungen nicht, und es ist nur eine bequeme Fiction, die Dinge eben Dinge sein zu lassen. Wir kommen damit nicht aus und müssen für die Realität der Dinge eine andere Erklärung suchen. Eine solche kann aber nur der Idealismus geben, der uns zeigt, dafs alles Einzelne blofs Modification eines unendlichen Wesens ist. Das ist nun aber nicht so zu verstehen, als ob das Absolute eine grofse Masse wäre, wovon die Dinge Stückchen seien, sondern die Dinge sind Zustände des Unendlichen, haben aber aufserhalb der Geister keine Wirklichkeit, sie sind Thaten des Unendlichen, die in den Geistern gethan werden. Sind aber die Dinge selbständig, wenn sie Geister sind? Nein, sie haben kein transcendentes, sondern nur ein immanentes Sein, sie brauchen sich nicht noch aufser dem Absoluten (Gott) eine Realität zu verschaffen. Sie sind Geister durch Gott und in dem einen Unendlichen seiend, sind sie selbständig genug. Die Dinge haben somit Realität, aber diese besteht in dem „Für sich Sein". Diese Realität ist eine verschiedene. Das sich als Ich w i s s e n hat eine höhere Realität als das sich als Ich f ü h l e n. (Leibniz: die Monaden verhalten sich in verschiedenem Grade anschauend.) Immanent dem Unendlichen, sind die Wesen mit ihrem verschiedenen Reichtum des Für sich Seins verschieden real. (Siehe die Darstellung in Lotze's Mikrokosmos Kap. 3.) Die Anfänge dieser Speculation sind in der von uns behandelten Philosophie nicht zu verkennen. Der fehlende Raum macht die weitere Verbreitung über diese Gedanken unmöglich; ebensowenig kann ich an dieser Stelle noch auf die lateinischen Schriften Eckeharts eingehen. Das Studium derselben hat in mir die Überzeugung befestigt, 1) dafs sie ein wichtiger Beitrag zum Verständnisse des Mannes sind, keineswegs aber die Ausschlag gebende Quelle bilden können, aus der die Beurteilung Eckeharts zu fliefsen habe; 2) dafs sie die Erwartungen, welche an dieselben geknüpft wurden, nicht in dem v o r g e g e b e n e n U m f a n g e erfüllt haben.

Von den latein. Schriften sollte Klarheit ausstrahlen in das Wesen und die Lehre dieses bedeutenden Mannes, auch die Terminologie sollte erst durch die latein. Funde festgestellt werden, aus ihnen sollte endlich hervorgehen, ob alle als echt erkannten deutschen Schriften auch von E. ursprünglich deutsch geschrieben wurden oder ihre deutsche Fassung von anderen erhielten. Ich suchte auf diese wichtigen Fragen die bündige Antwort aus der lateinischen Veröffentlichung zu lesen. Die lateinische Lehre Eckeharts ist aber nach Denifles eigenem Ergebnis keineswegs klar und deutlich. Ich will verständlicher sein. Die lateinische Lehre 1) stimmt vielfach mit der Scholastik überein, aber in der wichtigsten Frage nach dem esse dei und esse creaturae macht E. eine pantheistische Schwenkung; 2) trotz der feststehenden lateinischen Terminologie mit den fixierten Begriffen ist die Lehre, speziell die vom Sein, nicht durchsichtig; man sieht oft nichts als esse und esse und bedauert, dafs die scholastische copia notionum der Sprache und dem Verständnisse hartnäckig die Hilfe versagt. Ich führe zwei Proben an; esse est essentia dei — igitur deum esse, verum, eternum est, igitur deus est. Consequens patet, quia omne, quod est, per esse est: esse autem deus est (Col. 4). Non enim ipsum esse et que cum ipso convertibiliter idem sunt, superveniunt rebus tamquam posteriora, sed sunt priora omnibus rebus. Ipsum enim esse non accipit, quod sit in aliquo, nec ab aliquo, nec per aliquid, nec advenit aut supervenit alicui, set prevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsum non in aliquo nec ab aliquo, quod enim aliud est ab esse, nichil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa actualitas omnium, etiam formarum (Col. 2). Folgende Stelle kennzeichne noch Eckeharts Latinität, die für unsere klassischen Feinschmecker ein Hochgenufs sein wird: Sum qui sum puritatem affirmationis exclusa omni negatione ab ipso deo indicat. Rursus quandam ipsius esse in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixionem. Adhuc etiam quandam bullivionem sive perfusionem sui in se, fervens et in se ipso in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans et se toto super se totum conversum et reflexum undique secundum illud sapientis: Monas monadem gignit u. s. w. (Col. 53).

Ferner selbst angenommen, dafs die Sprüche freie Übersetzungen aus dem latein. Kommentar zum liber sapientiae seien, folgt daraus denknotwendig, dafs Eckeharts Autorschaft im Deutschen auszuschliefsen ist? So leichten Kaufs kann dessen deutsche Position nicht aufgegeben werden. Wo ergeben sich ferner die untrüglichen Kriterien

für die Unechtheit der sonstigen überlieferten deutschen Schriften? Wenn ich also seiner Zeit schrieb, der Hypothese, dafs der Meister Schriften lateinisch verfafst habe, die von anderen ins Deutsche übertragen wurden, stände ich unsympathisch gegenüber, begriffe auch nicht, wie aus den latein. Schriften gefolgert werden solle 1) welche der überlieferten Stücke echt, welche unecht seien; und 2) welche der echten ursprünglich lateinisch von E. abgefafst und alsdann mangelhaft von anderen übersetzt worden seien, so waren meine Bedenken nicht ungerechtfertigt.

Als ich mich vor Jahren mit Meister Eckehart zu beschäftigen anfing und zwar auf Anregung des unvergefslichen Prof. Zacher[1]), leitete mich in erster Linie der sprachliche Gesichtspunkt. Ich machte den Versuch, die Terminologie Eckeharts in ihren Grundzügen darzustellen. Auf diese Terminologie werfen die lateinischen Schriften ein in mancher Beziehung klärendes Licht, z. B. die annitas (aus an est Den. l. c. S. 440) des Avicenna auf die *istikeit*, das nunc aeternitas auf das *nû in êwikeit*, das besondernde hoc et hoc auf *diz und daz* u. s. w. Viele seiner deutschen Bezeichnungen sind aus der lateinischen Sprache geflossen; sie haben aber weder Fortsetzung noch Erhaltung gefunden und sind infolgedessen nicht in die nhd. Sprache herübergekommen.

Wollten wir Eckehart uns nutzbringend machen, so müfsten wir nachholen, was die verflossenen Jahrhunderte versäumt haben. Es wäre dazu immer noch Zeit, ja, es wäre gerade jetzt die Zeit, wo man mit Ernst und Entschlossenheit es unternimmt, unsere Sprache von dem fremden Beiwerk zu reinigen, eine Aufgabe, deren Schwierigkeit sofort jeder einsieht, der sich wissenschaftlich auszudrücken hat. Trotzdem ich der ins Werk gesetzten Sprachreinigung äufserst freundlich gegenüberstehe, konnte ich leider — ich hebe es nachdrücklich hervor — in der vorliegenden Arbeit meine Gesinnung nicht durch die That bezeugen. — Wäre davor zurückzuschrecken, das Accidenz durch mitwesen, die Substanz durch *selbstêndez wesen*, Subject durch *underwurf* (*understôz*), Object durch *fürwurf*, Idee durch *bilde* u. s. w. insofern zu verdrängen, als diese historisch-ehrwürdigen Ausdrücke zum Ausgangspunkt der neuhochdeutschen Bezeichnungen gemacht würden? Hier dürfte in der wissenschaftlichen Sprache der Hebel anzusetzen sein, um ein fruchtbares Gebiet zur Förderung echten Deutschtums zu eröffnen. Die deutsche Sprache ist sicherlich einer der Grundpfeiler unseres Reiches, wie jüngst mit Recht in den Mitteilungen des allgemeinen deutschen Sprachvereins gesagt wurde. Der deutschen Sprache zur Reinheit, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit durch Verdrängung der Fremdwörter verhelfen ist eine deutsche That in des Wortes ganzer Bedeutung. Wem es gelingt, ein deutsches Wort an die Stelle eines entbehrlichen fremden in seine Rechte einzusetzen, der bringt zwar nur ein Sandkörnchen, aber er arbeitet mit an der Erhaltung und Kräftigung eines der besten Güter des deutschen Volkes.

Ich mufs auf die sprachliche Seite Eckeharts und deren Beleuchtung durch die lateinischen Schriften des Meisters an einem anderen Orte zurückkommen. Dann wird das oben gestellte Thema, dem der Rahmen eines Programms zu enge Grenzen zieht, die vollständige Ausführung finden.

---

1) Vergl. die warme, aus dem Herzen auch aller Schüler des edlen Mannes geschriebene Biographie von Weinhold in Zeitschr. f. d. Phil. Bd. XX.